سلسلة المعارف الإسلاميّة



دراسات عقائدية





الإعداد والإخراج الالكتروني
www.almaaref.org


دراسات عقائديّة



الإعداد والإخراج الالكتروني
www.almaaref.org

اسم الكتاب : دراسات عقائديّة
إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة
نشر : جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة
الطبعة الأولى - شباط ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ



بيروت ـ لبنان ـ المعمورة ـ الشارع العام
تلفون: 01/471070 فاكس: 01/476142
www.almaaref.org
Email:info@almaaref.org

سلسلة المعارف الإسلامية

دراسات عقائديّة

مركز نون للتأليف والترجمة

الإعداد والإخراج الالكتروني

www.almaaref.org



المقدّمة

هـذا الكتاب الذي بيـن يدي القارئ الكريـم. عبارة عن جهـد جبّار قام بـه مركز نـون للتأليف والترجمـة، حيث تمّ مطالعـة ومراقبة الدورة العقائديّة الكاملـة للشهيد مرتضى مطهّري رحمه الله المؤلّفة من خمسة مجلّدات في اللغة العربيّة، ثـمّ مقابلتها باللغة الفارسيّة وعمـد إلى تفادي بعض الأخطاء الموجـودة في الترجمة، وإلى تصحيح بعض العبارات، ثمّ قام المركـز بالتوحيد والتأليف بين المطالـب المتفرّقة في أنحاء هـذه الدورة، وجمعها بشكل علميّ وموضوعيّ، وحذف الموارد الاستطراديّـة التـي تُناسـب المحاضـرات ولا تُناسـب الكتب العلميّـة الدراسيّة، وترتيب هـذه الأبحاث دروسـاً يسهل على الأستـاذ تقديمها، وعلـى الطالب الاستفـادة منها، وقد راعى المركزُ الأساليبَ العلميّة المتّبعة حديثاً في الدروس؛ من وضع الأهداف والمختصرات والأسئلة، لتكبر الفائدة من الكتاب.

كما وقـام المركز بوضع عناوين للفقـرات الطويلة، حتّى يسهل على الطالب حصر الفكرة والموضوع المطروح.

فهـذا الكتاب هو فكـر الشهيد مرتضــى مطهّري رَحِمَهُ اللَّهُ الموجـود في الدورة العقائديّة الكاملة، حرّره ولخصه ورتبّه وراقبه وبوّبه مركز نون.

نســأل اللّه سبحانه وتعالى أن يزيد به أجر الشهيد، وينفع به الأمّة الإسلاميّة ويتقبّل عمل المركز إنّه نِعم المولى ونِعم المجيب.

مركز نون للتأليف والترجمة

التوحيد



مبادئ عامّة

طرق التوحيد: طريق الفطرة

الطريق العلميّ

التوحيد ونظريّة التطوّر

البراهين الفلسفية والعقليّة

توحيد الذات

الصفات





الدرس الأوّل

مبادئ عامّة



أهداف الدرس

١ . توضيح الفارق بين طريقة حلّ المسائل وأسلوب العرض.

٢ . إختيار الأسلوب السليم لعرض مسألة التوحيد.

٣ . إثبات قدرة العقل الإنساني على إدراك ما وراء المحسوسات.

٤ . إثبات قدرة العقل على معرفة اللّه وكيفية تصوره.

٥ . توضيح عدم التنافي بين إمكانية إثبات وجود اللّه وتناهي الزمان والمكان.

٦ . إثبات أن ارتباط المعلول بعلته لا يستلزم كونه حادثاً.





يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[١].

يعـرّف القرآن الكريـم المؤمنينَ الإلهيّين، بأنّهم الذيـن يعتقدون بأنّ العالم غيـر محدود ومحصور في إطار عالـم الطبيعة والمادّة المسمّى بعالم الشهادة، فهـم يؤمنون بمسائـل ترتبط بعالـم وراء عالم المحسوسات، وذلـك العالم هو عالم ما وراء الطبيعة المسمّى بعالم الغيب[٢].

وعلـى رأس هذه المسائل هـي مسألة التوحيد، بمعنى الاعتقـاد بأصل وجود الله[٣]، وقـد صـرّح بذلـك أميـر المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ حيـث يقـول: «**أوّل الديـن معرفته**»[٤].

وقبل الدخول في البحث، لا بدّ من تقديم بعض المقدّمات:

---

(١) البقرة: الآية: ٣.

(٢) في المقابل فإنّ الماديّين لا يؤمنون بأكثر من عالم الطبيعة والمادّة التي يشهدونها ويحسّون بها مباشرة بحواسّهم الخارجيّة، وهذا من الفوارق بين الماديّين والإلهيّين. فيما يحاول البعض المغالطة في ذلك، حيث يعتمد التمييز بينهما - كما نشاهد في الكتب الفلسفيّة الأوروبيّة - بكون الماديّ هو الذي ينكر وجود الروح ويؤمن بوجود المادّة، في مقابل المثاليّ الذي ينكر وجودها ويؤمن بوجود الروح فحسب.

(٣) سيأتـي فـي البحوث اللاحقـة بحث التلازم بين الإيمـان بالله والإيمـان بوحدانيّته، ونحن هنا ننطلق مـن منطلق الترادف بينهما.

(٤) نهج البلاغة / الخطبة الأولى.

المقدّمة الأولى: التصوّر الصحيح لمسألة التوحيد:

تنقسم المسائل المشكلة التي يُراد حلُّها إلى قسمين:

القسم الأوّل: هي المسائل التي تكمن صعوبتها في معرفة طريقة حلّها، مع كون عرضها ـ كمسألة ـ في غاية السهولة، فيعرضها الجميع بنحو واحد، وذلك من قبيل مسائل الرياضيّات، (وهذا ما يُعبّر عنه في المنطق بأنّ المشكلة في التصديق لا في التصوّر).

القسم الثاني: هي المسائل التي تكمن مشكلتها في فقدان العرض الصحيح والتصوّر السليم لها، ممّا يثير إشكالات في حلّها، وذلك من قبيل المسائل الفلسفيّة، فقد يبحث المفكّر عن حلّ مسألة فترةً طويلةً من الزمن دون جدوى، بينما تكمن مشكلته في أنّه وضع من الأساس تصوّراً خاطئاً لها. فالأساس في مثل هذه المسائل هو التصوّر الذهني السليم، ممّا لا يجعل مشكلة في التصديق، (وهذا ما يصطلح عليه في المنطق بأنّ المشكلة في التصوّر لا في التصديق).

وفي مورد بحثنا، وهو مسألة التوحيد، فإنّ هذه المسألة تعتبر من القسم الثاني، حيث الإشكالات التي تثار حولها هي نتيجة عدم العرض الصحيح لهذه المسألة الجليلة، وسنوضّح ذلك بالمثال.

مثال لإشكالات نشأت عن عدم التصوّر الصحيح لمسألة التوحيد:

يذكر العلماء بأنّ مسألة التوحيد هي مسألة فطريّة، ممّا أثار في الأذهان اعتراضات وإشكالات، بأنّه لو كان كذلك صحيحاً، لما انقسم الناس، في كلّ عصر وعلى مختلف الطبقات ـ حتى العلماء، إلى معسكرين؛ أحدهما يؤمن بالتوحيد والآخر ينكره!

فعلى الأقلّ، لا تقولوا إنّ مسألة التوحيد فطريّة، بل هي معضلة فكريّة عجز الإنسان عن التوصّل إلى حلّ يقينيّ ضروريّ بشأنها.

والجواب: إنّ الشبهات المثارة حول مسألة التوحيد تعود إلى تصوّرهم وعرضهم غير الصحيح لهذه المسألة، فهم مثلاً يتصوّرون موجوداً ماديّاً يطلقون عليه اسم (اللّه)، ثم يثيرون الشبهات والشكوك حوله. وأمّا لو عُرضت المسألة بصورتها السليمة، لما وقعت هذه الشبهات، ولذا يمكن أن نعبّر عن مسألة التوحيد بأنّها من (السهل الممتنع).

إذاً، فالأولويّة في مسألة التوحيد هي العرض السليم لها. وهناك عدّة أمور لا بدّ أن يلاحظها الباحث عند التحرّك للبحث في مسألة التوحيد.

كيفيّة العرض السليم لمسألة التوحيد:

إذا أردنا البحث في إثبات وجود اللّه أو عدمه، فلا بدّ من الالتفات إلى عدّة أمورٍ تؤثّر في تكوين عرضٍ سليمٍ لهذه المسألة:

أوّلاً: الأشياء المراد إثباتها تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: يشمل الأشياء التي يُراد إثبات وجودها كموجود مستقل يضاف إلى بقية الموجودات، كما إذا أريد إثبات وجود كوكب سيّارٍ جديد نضيفه إلى مجموعة الكواكب السيّارة، حيث نثبت وجودَ شيءٍ إلى جانب الأشياء.

الثاني: يشمل الأشياء التي يُبحث فيها عن موجود، إنّما هو موجودٌ في الموجودات ومعها غير خارجٍ عنها، بل يمثّل امتداداً وجوديّاً لها.

وهذا النوع الثاني من قبيل الزمان[1]، فلو أراد الباحث إثبات وجود الزمان

(١) احتدم الجدل حول مسألة الزمان منذ أمد بعيد بين العلماء والفلاسفة، فنفى كثير وجوده، فيما أثبته كوجود خارجيّ أكثرهم.

كعنصر إلى جانب العناصر الأخرى في مكانٍ ما من هذا العالم - أي بالطريقة نفسها التي يبحث فيها الفلكيّ عن كوكب سيّارٍ جديد، فإنّه لن يفلح أبداً في إثبات وجوده أو العثور عليه. ويختلف الحال فيما لو كوّن تصوّراً صحيحاً للزمان، وأنّه يمثّل بعداً للأشياء ومعها يضاف إلى أبعادها الثلاثة - الطول والعرض والعمق. وليس جزءاً من أجزاء عالم الطبيعة يقع إلى جنبها، فيتمحور بحثه عنه في دائرة وجود بُعدٍ وامتدادٍ آخر لموجودات عالم الطبيعة يسمّى (الزمان).

ومسألة التوحيد هي من قبيل النوع الثاني. ومثال الزمان يقرّب الفكرة في نوعيّة التوحيد الذي يُراد إثباته، إلا أنّه لا ينطبق عليه بالكامل، فإنّ الله عزّ وجلّ ليس بعداً وامتداداً في الأشياء، ولكنّه ينبّه إلى أنّنا حينما نبحث في التوحيد، فنحن لا نبحث عن وجود محدود يحتلّ مكاناً معيّناً وسط بقية الموجودات، بل عن موجود: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾[1]، وموجود قد أحاطت ذاته بكل الأشياء: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[2]، وموجود صدرت منه الموجودات جميعاً، وإليه تعود، فهو أوّلها وآخرها: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[3].

ثانياً: الالتفات إلى خصوصيّة الوجود الإلهيّ:

من الأمور التي لا بدّ للباحث أن يلاحظها عند وضعه التصوّر الصحيح لمسألة التوحيد، هو أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيّة أنّ ما يريد إثباته هو وجودٌ ليس كمثله وجودٌ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[4].

(١) الحديد: من الآية٤.
(٢) البقرة: من الآية١١٥.
(٣) الحديد:٣.
(٤) الشورى: من الآية١١.

ثالثاً: الالتفات إلى مفاهيم ترتبط بالوجود الإلهيّ:

وأخيراً فلا بدّ للباحث أن يراجع المفاهيم المرتبطة بالله جلّ وعلا؛ فإنّ وجوده- المراد إثباته- مرتبط بهذه المفاهيم، وذلك من قبيل: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١]، (سبحان ربّي العظيم)، فوجوده وجودٌ منزّهٌ وقدوسٌ، وكذلك: (الله أكبر) فهو أكبر من أن يوصف ومن أن يعتري وجوده أيّ شكلٍ من أشكال الحدّ والنقص.

المقدّمة الثانية: إمكان إثبات وجوده:

ظهرت في التاريخ الحديث وفي أوروبا فكرةٌ تقول بأنّ الإنسان عاجزٌ عن إثبات وجود الله أو نفيه، ذلك أنّ الوسائل المتاحة للإنسان والأدوات التي يمتلكها تنحصر في دائرة الحواس، وتنتمي إلى اكتشاف عالم المادّة، ولا يمكنها أن تطال عالمَ ما وراء الطبيعة، فلا يمكن إثبات وجود الله؛ لأنّه ليس من الموجودات المحسوسة، ولذلك، فحريّ بالإنسان أن يتوقّف في هذه المسألة المشكلة.

إلا أنّ أصحاب هذا الرأي قد أخطأوا في حصرهم دائرة علم الإنسان بالأمور المحسوسة، فقد غفلوا عن قدرات أخرى للإنسان، وهي القدرة الفكريّة – العقلية – التي تؤهّله للبحث وإصدار الأحكام بشأن مسائل غير محسوسة، ولذلك نرى أنّنا ندرك وجود كثير من الأشياء ونثبت وجودها دون أن نحسّ بها، فلا نقتصر على إدراك المحسوسات، فيُنقض على هؤلاء بما نثبته من أمورٍ غير محسوسة، كوجود العليّة- وهي العلاقة والارتباط الوجوديّ القائم بين شيئين، بأن يكون وجود الشيء (أ) سبباً لوجود آخر (ب)[٢]-، وكذلك ما يحكم الإنسان

(١) الصافات:١٨٠.

(٢) وليس المراد من العليّة ما يتوهّمه البعض من التوالي الزمانيّ، فإنّ التوالي الزمانيّ ممكن حتى مع عدم وجود عليّة، كما أنّ التوالي الزمانيّ يمكن أن تدركه العين، من غير أن تحكم بارتهان وجود الثاني لوجود الأوّل!

بكونـه ضروريّـاً وما يقابله من المحـال، كما يتعاطى الرياضـيّ عندما يثبت أنّ مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين، فيعتبر ذلك بعد أن يبرهن عليه ضروريّاً، ويعتبر غيره ـ بأن يكون مجموع زواياه أكثر أو أقلّ ـ محالاً. فمسألة كـون الشيء محـالاً أو ضروريّاً مسألة بديهيّة، مع أنّهـا تحمل مفهوماً يقع خارج دائـرة المحسوسات، كما أقـرّ العلم بوجود الزمان، مـع أنّ الإنسان لا يمكن أن يدركه بأيّ حاسّة من حواسّه...[1].

وهنا يُطرح سؤالٌ آخر، وهو حول تمكّن العقل البشريّ من تصوّر اللّه.

قدرة العقل على تصوّر الله:

ثمّة ثلاثة أقوال في مسألة تمكّن العقل من تصوّر اللّه عزّ وجلّ:

١ـ ذهب العرفاء إلى عدم إمكانيّة المعرفة العقليّة للّه، لكنّهم في المقابل أيّدوا إمكانيّة المعرفة القلبيّة الشهوديّة، وأسبغوا على هذه المعرفة قيمة فائقة، فاعترضوا على من يريد أن (يتعلّم من كتاب العقل آية العشق)[2].

٢ـ نفـى آخـرون كلّ معرفة للّه، وادّعـوا أنّ تصوّر اللّه خارج عـن قدرة الفكر البشـريّ؛ لأنّ تصوّر أيّ شيءٍ هو لون من الإحاطة العلميّة به، فما يرد إلى الذهـن البشريّ محدودٌ، والـذات الإلهيّة لا يمكن الإحاطـة بها، لأنّ ذاته مطلقةٌ غير محدودة.

مـن هنا، ذهب المعطّلـة إلى أنّ المطلـوب هو الاعتقاد المبهـم كحال عامة الناس وأنكروا امكان معرفة ذات الباري.

---

(١) كذلك استحالة الدور والتسلسل.

(٢) يعبّـر العرفـاء عن الانجذاب الباطنيّ القلبيّ إلى اللّه، والذي هـو طريق الفطرة إلى إثبات وجود اللّه، بـ: (العشق)، وسيأتي ذلك في بحث طريق الفطرة.

ويؤيّد هؤلاء كلامهم ببعض ما ورد من النصوص الدينيّة:

يقول أمير المؤمنين في نهج البلاغة: (الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن)[1]، وفي خطبة أخرى: (وأنّك أنت الله الذي لم تتناهَ في العقول فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً، ولا في رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً)[2]، كما ورد في بعض النصوص: (احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار)[3].

٣. **وهناك جماعة من العلماء يقولون:** انّ ما طرحه المعطّلة، من عجز العقل البشريّ عن معرفة الله، غير صحيح، وقد فهم - المعطّلة - النصوص بشكل خاطئ، فإن ما تفيده هذه الروايات هو أنّ للإمكانات العقليّة البشريّة في معرفة الله حدوداً معيّنة لا يمكن تجاوزها وهو الصحيح.

ولذلك، يوجد في روايات المعصومين عليهم السلام توجيهاً للمسيرة العقليّة البشريّة، على خلاف ما يُدّعى من أنّها منعت العقل عن ورود هذا المعين، يقول أمير المؤمنين عليه السلام كما روي عنه: (لم يُطلع العقولَ على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته)[4].

بل نحن نرى أنّ عليّاً عليه السلام قد طرح أبحاثاً عميقة جدّاً وبطريقة استدلاليّة عقليّة وفلسفيّة في مجال الإلهيّات، أبحاثاً ليس لها سابق في تاريخ الفكر الفلسفيّ[5]، وقد لعبت وصاياه دوراً هامّاً في الاهتمام بالأبحاث الإلهيّة العقليّة وفي تطويرها.

(١) نهج البلاغة/ الخطبة الأولى.

(٢) نهج البلاغة/ الخطبة ٨٩.

(٣) تحف العقول - ص٢٤٥.

(٤) م.ن./ الخطبة ٤٩.

(٥) يمكن ملاحظة خطب نهج البلاغة الكثيرة التي تتحدّث عن التوحيد، وهي مليئة بمثل الأبحاث المذكورة.

فالنتيجة: صحيح أنّ العقول عاجزةٌ عن الوصول إلى كنه الباري عزّ وجلّ، إلا أنّنا نؤمن بأنّها تتمكّن من معرفته ضمن حدود معيّنة، بل ثمّة مقدار واجب من هذه المعرفة.

كيفيّة تصوّر الله:

ولتتمّة البحث، لا بدّ من التعرّض لكيفيّة تصوّرنا للّه عزّ وجلّ عبر عقولنا:

لا يمكن أن يرد تصوّر اللّه إلى الذهن عن طريق الحواس؛ ذلك أنّ مدركاتنا الحسيّة محدودة ومقيّدة واللّه تعالى حقيقة مطلقة، لا تنسجم المحدوديّة مع ذاته[١]، فهل يمكن تصوّره؟

ثمّ ما السبيل إلى تصوّره مع عدم وجود مصداقٍ حسيٍّ له لنتخيّله ثم نتعقّله؟

إنّ تصوّر اللّه ليس من نوع الماهيّات التي يلزم أن يكون لها مصداقٌ حسيٌّ ليتسنّى تصوّرها، بل هو تصوّر لسلسلة من المعاني والمفاهيم (المعقولات الفلسفيّة الثانية)، والتي ينتزعها العقل مباشرة من الصور الحسيّة والخياليّة، ويكون تصوره لها في الذهن كليّاً.

وهذا من قبيل تصوّر مفاهيم: الوجود، الوجوب، العلّيّة، القدَم، مع فارقِ أنّ تصوّر اللّه يكون مركّباً من عدّة مفاهيم، وليس من نوع التصَوّر لمفهوم واحد، فنتصوّر اللّه بعنوان انتزاعيٍّ عامٍّ، كـ: واجب الوجود، خالق الكلّ، الكمال المطلق، العلّة الأولى، دون أنٍ نستطيع تصوّر كنه ذاته.

والنتيجة أنّ العقل الفلسفيّ قادر على معرفة اللّه ضمن إطار المفاهيم العامّة

(١) كما أنّ الإدراكات الحسيّة من مقولة لا نعثر فيها على تصوّر اللّه.

بـلا حاجة إلى مصداق حسيٍّ خارجيّ، ويستطيـع أن يحكم على هذه المفاهيم، ممّا يؤسّس إلى علم معرفيّ برهانيّ[1].

المقدّمة الثالثة: إثبات الله خارج دائرتي الزمان والمكان:

عندمـا نبحث في مسألة التوحيد عن إثبـات وجود الله، فلا بدّ أن نبحث عن صفحـة خفيّة خارج إطار الزمان والمكان، فلا نبحث عن موجود نريد أن نعرف متى كانً، كما لا نبحث عن موجود نسأل عنه أين هو؟؛ لأنّنا نبحثً عن وجود كليٍّ ومحيط بالأشياء، عن حقيقة كاملةٍ مطلقة، وليس عن شيءٍ كسائر الأشياء.

إذاً لا بـدّ للباحـث عـن الله أن لا يُقحم عنصرَي الزمان والمـكان في مسألة التوحيد.

المكان ومحدوديّته:

وعلى هذا الأساس نفهم أنّ النقاش الدائر حول النظريتين بشأن أبعاد العالم والفضـاء الكوني، وأنّه هل لـه نهاية محدّدة[2] أو أنه غير متنـاه[3]، لا يؤثّر على مسألة إثبات وجود الله، خلافاً لما يتوهّمه البعض. وتوضيح ذلك:

يعتقـد البعض بأنّه لو ثبت أنّ الكون غير محـدود، لأثّر ذلك سلباً على إثبات التوحيد، وذلك لأنّنا لن نجد مكاناً خارج حدود كونناً يقع فيه هذا الإله وملائكته. وبالتالي اعتقدوا بأنّ من شروط الاعتقاد بالتوحيد أن يكون هذا الكون محدوداً، ليكون وراءه سماءٌ يكون الله فيها.

---

(١) بالنسبة لتفاصيل كيفيّة معرفة الله وصفاته، فإنّها ستأتي أخيراً ضمن البحث عن وحدانيّته وصفاته تعالى، بعد أن نثبت وجوده في البحوث الأولى.

(٢) كما يعتقد إينشتاين.

(٣) كما يذهب إليه موريس مترلينغ.

والجواب: أنّ الموجود الذي يتّخذ لنفسه مكاناً إلى جوار العالم ليس إلهاً في الواقع، والإله الحقيقيّ لا يحتاج في وجوده إلى مكان خاصّ به، بل هو موجودٌ في الأرض وفي السماء وفي جميع الموجودات على حدّ سواء: ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ**﴾[1]، ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾[2].

تناهي الزمان:

أمّا المسألة الثانية، فهي مسألة تناهي الزمان، حيث يمهّد كثيرٌ من الموحّدين الأوربيين لمسألة الاعتقاد بوجود الله بمحدوديّة الزمان؛ فيتوهّمون بأنّه لنتمكّن من إثبات وجود الله، فلا بدّ أن تكون للزمان بدايةً؛ لأنّ الله هو الذي خلق العالم والزمان. **وبعبارة أخرى**: يتصوّرون وجود تلازم حتميٍّ بين الإيمان بالله والاعتقاد بحدوث العالم (بأن يكون له نقطة بداية).

وفي الواقع إنّ هذه المسألة تشكّل إحدى القضايا المهمّة التي اختلفت بشأنها كلمة الموحّدين منذ القدم، فالمتكلّمون هم الذين يعتقدون بما تقدّم من ضرورة حدوث العالم، ويقع على الطرف النقيض منهم الفلاسفة حيث يرون عكس ذلك، ونبيّن النظريّة التي يعتقد بها الفلاسفة في ما يلي:

نظريّة الفلاسفة:

يعتقد الفلاسفة الإلهيّون المسلمون ـ قاطبةً ـ أنّ الإيمان بالله يستلزم الاعتقاد بعدم وجود بداية للعالم؛ فإنّ وجود الله بحدّ ذاته دليلٌ على عدم وجود بداية للعالم الكونيّ؛ لأنّ وجوده هو الوجود الكامل والتامّ من جميع الجهات، والمنزّهً عن جميع أشكال الوجود بالقوّة والاستعداد، فلا يمكن أن يكون فاقداً لشيءٍ ثمّ

(١) الأنعام: من الآية٣.
(٢) البقرة: من الآية١١٥.

يحصل عليه فيما بعد، فهذا يعني أنّه واجب الوجود من جميع الجهات، فكل ما فيه واجبٌ وضروريّ.

وهذا يصدق على فيضه وخالقيّته، فلا يمكن أن لا يكون خالقاً منذ الأزل ثمّ يصبح خالقاً فيما بعد، فخالقيّته لا بدّ أن تكون غير محدودة، كما أنّ إلهيّته غير محدودة، لا في ذاتها ولا في أفعالها.

وفي الأدعية المأثورة ما يشير إلى هذا المعنى، مثل تعبير: (يا قديم الإحسان)، فهو يفيد أنّ الإحسان الإلهيّ - الذي يعني الخلق والإيجاد وإيصال الفيض الإلهيّ إلى مخلوقاته - هو إحسانٌ قديمٌ وموجودٌ دائماً.

القرآن والخالقيّة:

أمّا بالنسبة للمنطق القرآنيّ، فهو عندما يشير إلى هذا الموضوع، فإنّ غاية ما يثبته هو كون الله هو الخالق، يقول تعالى: ﴿**ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿**أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[2] دون أن يكون ثمّة فرقٌ بين أن يكون العالم محدوداً أو غير محدود، فالله خلقه وكانت له بدايةٌ أم لا.

معنى كون العالم مخلوقاً ومعلولاً:

قد يسأل سائل: إذا كان العالم قديماً، فكيف يمكن وصفه بأنّه مخلوقٌ؟! فالمخلوق هو الذي لم يكن ثمّ كان؟!

والجواب: إنّ المخلوقيّة - ومعلوليّة المعلول لعلّته - لا تستلزم كون المعلول

(١) الأنعام: من الآية١٠٢.
(٢) الأعراف: من الآية٥٤.

معدوماً في زمانٍ ثمّ يظهر للوجود لاحقاً، بل يكفي أن يكون وجوده مفاضاً عليه من غيره، وأن تكون ذاته قائمةً بغيره. بأن يكون ممكن الوجود، بحيث يكون وجوده بعلّة خارجة عن ذاته. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يؤثّر فيه أن يكون مسبوقاً بعدم أو لا.

إذاً، ليس للعدم الزمانيّ أيّ دورٍ في كون الشيء معلولاً لغيره أو لا، فلو فرضنا وجود شيءٍ من الأزل إلى الأبد، ولكنّ وجوده مرتهنٌ بوجود اللّه ومفاضٌ منه جلّ وعلا، فإنّ هذا الشيء يكون مخلوقاً ومعلولاً للّه، فـ (الحدوث الذاتيّ) للأشياء يكفي لإثبات كونها مخلوقةً للّه عزّ وجلّ.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى الخالق هو أنّه القيّوم، أي الذي يقوم به عالم الخلق.

إفتقار الكون إلى الله:

وممّا يترتّب على اعتقاد الفلاسفة الإلهيّين، هو أنّ الكون كما هو فقيرٌ إلى اللّه في أصل وجوده، فهو يفتقر إليه في استمراره أيضاً.

وكذلك فإنّ الروح الإلهيّة لم تُنفخ في الحيّ الأوّل فحسب، بل الحياة دائماً وفي كلّ الأحوال، سواء في البداية أم خلال التكامل، هي فيض إلهيّ.

فكما أنّ آدم أبا البشر مخلوقٌ بفيض إلهيٍّ، كذلك جميع البشر. ولذلك نجد القرآن عندما يسرد قصّة النبيّ آدم عليه السلام، وبالرغم من أنّه يذكر مجموعةً كبيرةً من الدروس والتعليمات، فإنّه لم يستدل بخلقه عليه السلام على التوحيد؛ وذلك لما أشرنا إليه من أنّ الإفاضة لم تقتصر على آدم عليه السلام ليقتصر استدلال القرآن على التوحيد بقصّته، بل إفاضة الحياة من اللّه تعمّ جميع المخلوقات، وبذلك يستدلّ على التوحيد، ولا يتمسّك في الاستدلال على التوحيد بموضوع بدء الحياة والخليقة فحسب.

النتيجة:

يعتقـد الفلاسفـة الإلهيّون بأنّ اللّه خالـق هذا العالم الكونيّ بـلا حاجة إلى سـؤال: متى خلقه؟؛ لأنّ اللّه مستمـرٌّ في إفاضته وخلقه لهذا العالم، سواءً كانت له بدايةٌ أم لا.

خلاصة الدرس

- يمتـاز المؤمنون عن الماديّيـن بأنّهم يعتقدون بعالم الغيـب، بالإضافة إلى اعتقادهم بعالم الشهادة.

- يؤمن الإلهيّون بسلسلة اعتقاداتٍ، يقع على رأسها مسألة التوحيد.

- هنـاك عـدّة مقدّمـات لا بدّ منهـا للوصول إلـى نتيجةٍ صحيحةٍ فـي مسألة التوحيد:

١ـ المقدّمـة الأولى: إنّ التوحيد من نوع المسائـل التي تكمن مشكلة حلّها في وضع تصوّرٍ صحيح لها، وإذا أردنا أن نضع تصوّراً صحيحاً لمسألة التوحيد، فلا بدّ من الالتفات إلى أمورٍ:

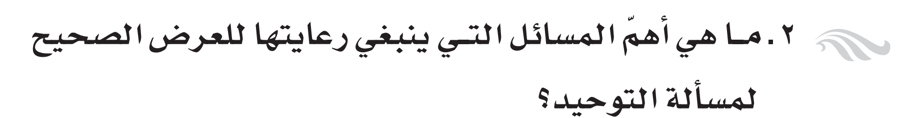
أ ـ إنّ ما نريد إثباته هو موجود في الأشياء ومعها، وليس إلى جنبها.

ب ـ وأنّه موجودٌ ليس كمثله شيء.

ج ـ وأنّ هناك بعض المفاهيم المرتبطة به، فهو وجودٌ منزّهٌ وقدّوسٌ...

٢ـ المقدّمـة الثانيـة: ادّعـى البعض بـأنّ الإنسـان بأجهزته ـ الحواسّ ـ التي يمتلكهـا، عاجزٌ عن إدراك وجود اللّه، على فرض كان موجوداً، وهؤلاء قد غفلوا عـن إمتلاك الإنسان للقدرة الفكريّة التي تؤهّله لإصدار الأحكام بشأن المسائل غير المحسوسة.

٣. المقدّمـة الثالثـة: عندمـا نبحث عن اللّه، فلا بدّ أن نبحـث عن وجود كليٍّ ومطلـق، محيط بالأشياء، فنبحث عنه خارج دائرتي الزمان والمكان، ولذاً، فلا يؤثّر في إثباتٍ وجوده كون المكان محدوداً أو لا، ولا كون الزمان متناهياً أو لا.



أسئلة الدرس

١. أين تكمن مشكلة التوحيد، في التصوّر أو التصديق؟

٢. ما هي أهمّ المسائل التي ينبغي رعايتها للعرض الصحيح لمسألة التوحيد؟

٣. ما هي مشكلة من ادّعى عدم إمكان إثبات وجوده تعالى؟

٤. هل يستطيع العقل أن يتصوّر اللّه؟ وكيف؟

٥. هل يقع البحث عن اللّه في داخل دائرتي الزمان والمكان أو خارجهما؟



الدرس الثاني

طرق التوحيد
طريق الفطرة



أهداف الدرس

١. تعداد طرق إثبات وجود الله.

٢. إثبات عجز العلم عن الكشف على وجود الله استقلالاً.

٣. معرفة دليل الفطرة الدال على وجود الله.

٤. النصوص الحاكية عن دليل الفطرة الشرعية والعلمية.

٥. فهم موقف الفلاسفة والعرفاء من الطريق الفطري.

٦. تحديد أسلوب تنمية التوجه الفطري.



طرق إثبات وجود الله:

يمكن تصنيف طرق إثبات وجود اللّه بشكلٍ عامٍ إلى ثلاثة طرقٍ رئيسة، يتفرّع عنها طرقٌ أخرى[١]، وهي كما يلي:

١. طريق الفطرة.

٢. الطريق العلميّ وشبه الفلسفي.

٣. الطريق الفلسفيّ.

بيان عامّ للطرق:

ونبيّن بإختصار هذه الطرق، حتّى يتّضح الفارق بينها.

١. طريق الفطرة:

ويعبّر عنه أيضاً بطريق القلب، وينطلق هذا الطريق من خلال باطن الإنسان و الإحساس الكامن في كيان كلّ إنسان، فقد جُبِل الإنسان في فطرته وخلقته على إحساسٍ وميل ذاتيّ يهديه بصورةٍ طبيعيّةٍ إلى اللّه ويجذبه إليه.

(١) ونحن نعتقد بصحّة هذه الطرق جميعاً.

فهذا الطريق ينطلق من النفس، ليستكشف تلك الجاذبيّة التي تربطه بحقيقة إسمها (اللّه)، ليثبت من خلال ذلك وجود هذه الحقيقة، من دون أن يكون له علاقةٌ بالعلم التجريبيّ أو بالفكر والاستدلال.

٢ـ الطريق العلميّ:

وهو المعبَّر عنه بطريق الحسّ أو العلوم التجريبيّة، والذي يقوم على أساس التجارب والاختبارات. ونحن نعرف أنّ مهمّة العلم هي التعريف بظواهر العالم. ولذلك فإنّ اكتشافات العلم لا بدّ أن تكون محدودةً، كاكتشاف العناصر والكواكب السيّارة.... فينطلق هذا الطريق من الموجودات والمخلوقات والأمور المحسوسة لإثبات وجود اللّه. ومن هنا، يستحيل أن يقوم العلم وحده بالكشف عن اللّه وتعريفه ـ خلافاً لرأي الأكثر ـ فإنّ الشيء الذي يحيط به العلم ويخضعه لتجاربه لا يمكن أن يكون إلهاً ولا روحاً ولا زماناً ولا غيرها من الأمور التي ليس لها حدود، فهذه الأمور خارجة عن دائرة التجربة وأدواتها.

وبعبارة أخرى، فإنّ طريق العلم التجريبيّ يبحث عن العناصر التي تكون إلى جنب الأشياء. وقد ذكرنا في المقدّمات أنّ من خصوصيّات مسألة التوحيد أنّها من نوع المسائل التي يُبحث فيها عن موجود لا يقع إلى جانب الأشياء، وإنّما هو موجودٌ في الأشياء ومعها.

إذاً، لا يتمكّن العلم بشكلٍ مباشرٍ ومستقلٍّ من الكشف عن اللّه عزّ وجل، وإنّما يلعب العلم دورَ العامل المساعد في عمليّة الكشف هذه، وذلك بعد أن نضمّ إليه العقل (الفلسفة)، فنستعين بالعلم لمعرفة اللّه عن طريق مخلوقاته التي نحسّ بها.

ولذا، فالجدير أن يسمّى هذا الطريق بالطريق شبه الفلسفيّ.

٣ـ الطريق الفلسفيّ:

وهـو طريـق العقل والاسـتـدلال البرهانـيّ، ويقوم علـى سلسلة مـن المعاني والمفاهيـم، وبوسيلة نوع من المحاسبات والتقسيمـات الذهنيّة والعقليّة، يمكن إثبـات وجود الله. فلا حاجـة في هذا الطريق للإستناد إلـى معرفة المخلوقات والظواهر الموجودة والمحسوسة. ولذا، فهو طريق فلسفيّ محض.

وخلاصة الكلام: أنّ طرق معرفة الله الثلاثة، بعضها يرتبط بالقلب والأحاسيس الذاتيّة الفطريّة، وبعضها يستند إلى العلم التجريبيّ فيستدلّ بالمخلوق على معرفة الله، والطريق الأخير يعتمد الاستدلال والبرهان العقليّ.

ونشرع في بيان هذه الطرق الواحدة تلو الأخرى، ونفصلها في بحوث.

طريق الفطرة:

ذكرنـا أنّ طريق الفطرة هـو الطريق الأوّل في إثبات وجـود الله، وهو يعتمد على التعلّق الذاتيّ والانجذاب الموجود في كيان كلّ إنسانٍ، بحيث يهديه بالطبع والغريـزة إلـى المبـدأ جلّ وعـلا، من غيـر أن يعتمد علـى التجربـة العلميّة أو الاستدلال والبرهان الفلسفي. وتوضيحه:

أجهزة الإنسان:

يمتلك الإنسان نوعين من الأجهزة:

١ـ جهاز الحسّ والإدراك:

ونقصـد به ما يدركه بحواسّه الخمس ـ أو أكثر ـ بالإضافة إلى تعقّله وتفكيره بواسطة العقـل والإدراك وتحليله لما أحسّ به، وهو الجهاز الذي يعتمد عليه في

الإحساس بالموجودات من حوله، ويصل من خلاله إلى اكتشاف العلوم الطبيعيّة، وإلى اكتساب المعارف الفلسفيّة.

٢ـ الميول والأحاسيس:

لـدى الإنسان جهـاز آخر يتمثّل بتلك الميول الكامنة فـي نفسه والتي ترتبط بقلبـه ـ حسـب الإصطـلاح الشائع ـ؛ إذ توجـد في الإنسان مجموعـة من الميول والغرائز، بعضهـا من الغرائز الحيوانيّة؛ كغريزة الرغبـة في الطعام والجنس، وبعضهـا يشكّل مجموعةً مـن الميول والتطلّعات الساميـة؛ كالميل إلى الفضائل وإلى البحث والتحقيق (حبّ الاستطلاع والمعرفة).

وهنـا نشيـر إلـى أنّ أكثـر العلمـاء يقـرّون ويسلّمـون بوجـود هـذه الميـول والأحاسيس.

تقرير طريق الفطرة:

إذا تبيّن ذلك نقول: إذا رجع الإنسان إلى نفسه، فإنّه سوف يرى أنّه مرتبطٌ بحقيقة يرغب في التقرّب منها، متحرّراً من سجن (الأنا)، فيندفع إلى التسبيح لها والسير إليها.

إذاً، هنـاك ميلٌ سامٍ كامنٌ في مركز ميول الإنسان القلبيّة ـ لا العقليّة ـ يدفعه إلى الاعتراف بالله وعبادته والسير إليه.

وبعبـارة أخـرى: إنّ في قرارة كلّ إنسانٍ نزوعـاً وإندفاعاً داخلياً نحو مصدر العالـم، ونحو القدرة المطلقة والعلم المطلق والوجـود المطلق، فالاعتقاد بالله مخلـوقٌ ضمن فطرة كلّ إنسـان، ولكن يحجبهم عنه ستار الغفلـة الماديّ، فإذا انزاح هـذا الستار، يرى الإنسان معبوده الفطريّ. ولذا، فـإنّ الإنسان إذا أحسّ بالخطر والضـرر وانقطعت عنه الأسباب الماديّـة والظاهريّة يحيا هذا الشعور

الفطـريّ مـن جديـد، فيندفع هـذا الإنسـان إلى اللّه وينسـى العلـل والأسباب الظاهريّـة، وذلك ما أشار إليه الإمـام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما جاءه ذلك الرجل المتحيّـر وقـال له: (يا ابـن رسول اللّه، دلّني علـى اللّه ما هو؟، فقـد أكثر عليّ المجادلـون وحيّرونـي، فقال له: يـا عبد اللّه، هل ركبت سفينــة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟، قال: نعم، قال: فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟، قـال: نعم، قال الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: فذلـك الشيء هو اللّه القادر على الإنجاء حيث لا منجّي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث)[(١)].

القرآن والفطرة

ويعدّ الإسلام أوّل من أماط اللثام عن حقيقة أنّ اللّه سبحانه قد خلق الإنسان مفطـوراً على الدين: ومن أبرز الآيات وأوضحها قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[(٢)].

تنبيه القرآن إلى طريق الفطرة:

نبّه القرآن في آيات متعدّدة إلى طريق الفطرة. ولذلك، فإنّ القرآن يُعدّ أصل هذا الطريق، ويعبّر القرآن عن هذه الحقيقة بأشكال متعدّدة، فيعتمد أحياناً لغة الرمز والإشارة، كما في (آية عالم الذرّ) وهي قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾[(٣)]، فالمقصود من قوله: ﴿**مِنْ ظُهُورِهِمْ**﴾

(١) معاني الأخبار. الشيخ الصدوق. ص: ٤.
(٢) الروم: ٣٠.
(٣) الأعراف: ١٧٢.

أنّه جذبهم إليه وهم لا يزالون في أصلاب آبائهم . ولذلك، فهو لم يعبّر بأنّه أخذ من ظهر آدم الذريّة بل عبّر من ظهورهم، وأشهدهم على أنفسهم وسألهم: ﴿ألستُ بِرَبِّكُمْ﴾ فأقرّوا و: ﴿قَالُوا بَلَى﴾.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ الله أَلا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[١].

حيث تبيّن الآية أنّ أي قوّة سوى اللّه عاجزةٌ عن بعث الطمأنينة والسكينة فيه، وما ذلك إلا للتوجّه والميل الباطني للإنسان بفطرته إلى اللّه.

والقرآن إذ يبيّن هذه الحقيقة، فهو تارةً يبيّنها بمفهومها الخاصّ (أي يبيّن التوجّه والميل لدى خصوص الإنسان)، وذلك من قبيل الآيات الآنفة الذكر، وأخرى يبيّنها بمفهومها العام القائل بأنّ جميع المخلوقات - بما فيها الإنسان - تتحرّك نحو اللّه، يقول تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ الله يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[٢].

الأحاديث والفطرة:

وكذلك نجد الإشارة إلى وجود الاعتقاد باللّه في فطرة وعمق كلّ إنسان في الأحاديث، كما في الحديث الشريف: (كلّ مولود يولد على الفطرة، حتى يكون أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه)[٣]. وفي الخطبة الأولى من خطب نهج البلاغة يقول أمير المؤمنين عليه السلام: (...فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته...)، إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة في هذا الباب.

---

(١) الرعد:٢٨.

(٢) آل عمران:٨٣.

(٣) المجلسي-بحار الأنوار-ج٣ -الطبعة الثانية المصححة- مؤسسة الوفاء - بيروت.

وقـد أيّد هـذا الطريق كلّ من علمـاء النفس والفلاسفة والعرفـاء، إلا أنّ كلّ واحـد قام ببيانه علـى طريقته ووفق أدواته واصطلاحاتـه، ونتعرّض لذلك على نحو الاختصار[١].

موقف علماء النفس والفلاسفة

المعاصرين تجاه فطريّة التوحيد:

قام علماء النفس المعاصرون بالكشف بواسطة التجربة وأساليب علم النفس عـن الإحساس الذاتيّ والانجذاب المعنـويّ إلى الله، ولذلك، فإنّ من النظريّات المهمّـة والرصينـة في أدلّتها التي توصّل إليهـا المحقّقون من علماء النفس هي النظريّة المؤيّدة لحقيقة فطريّة معرفة الله[٢]، ونتعرّض لأهمّ هؤلاء:

. عالـم النفس الشهير يونغ: يوافق (يونغ) مـا قام بكشفه أستاذه (فرويد) من عـدم حصر الشعور الإنساني بمصداقه الظاهـر، ويعتقد- بالتالي- بوجود شعورٍ غفلوا عنه هو: الشعور الباطنيّ في الإنسان، ويعتقد أنّ هذا الشعور موجودٌ في فطرة كلّ إنسانٍ وأصل خلقته قبل أن يولد ويأتي إلى الدنيا.

إلـى ذلـك يعتقـد (يونـغ) بـأنّ الاعتقـاد بـالله عنصر أصلـيّ فـي الشعور الباطنيّ[٣].

. عالـم النفس والفيلسوف الأميركي وليم جيمس[٤]: ويعدّ هذا العالم من المدافعين بقوّة عن مسألة وجود الميل والنزوع الغريزيّ للاعتقاد بالله في كيان

(١) هذا المقطع من البحث منتقى من كتاب الفطرة، الشهيد مطهري، مؤسسة البعثة، ط١، ص:١٩٦ ـ ٢٠٨.

(٢) ونحن هنا لا ندّعي أنّه قد اتفقت كلمة علماء العصر الحديث على هذا الرأي!

(٣) يختلـف (يونـغ) مع أستاذه (فرويد) في تشكّل الشعور الباطنـي، ففيما يعتقد (فرويد) أنّ الشعور الباطني إنّما يتشكل من العناصـر التي ينبذها الشعور الظاهريّ ولا يرغب بها، يعتبر (يونـغ) أنّ هذه العناصر إنّما تشكّل جزءاً من الشعور الباطنيّ فحسب.

(٤) ويعدّ هذا العالم من العلماء المعاصرين حيث أدرك القرن العشرين وتوفّي في النصف الأول منه.

الإنسان، فهو يعتقد بأنّ معظم الرغبات والميول الموجودة فينا هي منبعثة من عالم ما وراء الطبيعة ولا سيّما تلك الميول السامية، ولذلك، فإنّه من غير الممكن تفسير الكثير من هذه الميول على ضوء الحسابات الماديّة والعقلائيّة (أي المنافع والمصالح). وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ تعلّقنا بذلك العالم أشدّ وأقوى من تعلّقنا بهذا العالم المحسوس والمعقول. ويصرّح هذا العالم بما ذكرناه من حقيقة فطريّة الميل نحو الله، وهو يقول: (إنّني مقتنع - وبقوّة- بكون القلب منبع الحياة الدينيّة ومبعث التوجّه الدينيّ (...)، وإنّني مقتنع بأنّ الرؤى والمناهج العمليّة الفلسفيّة والتوحيديّة هي بمثابة ترجمات لحقائق كتبت بلغة أخرى).

.**ألكسيس كارل**: يدافع هذا العالم المشهور في كتابه (الدعاء) بحماس عن نظريّة الحسّ الديني وكونه حسّاً أصيلاً في الإنسان. فمثلاً عندما يتحدّث عن أصالة الدعاء، يقول: (الدعاء عروج روحيّ إلى الله، وهو عروج الروح الحقيقيّ إلى الله). وفي فقرة أخرى يقول: (الدعاء أسمى حالة دينيّة مقدّسة، حيث تحلق روح الإنسان إلى الله... ويوجد في الوجدان الإنسانيّ شعلة تعرّف الإنسان إلى خطاياه وانحرافاته، وهي التي تصدّه عن الوقوع فيها...).

ومن الفلاسفة المعاصرين الذين توصّلوا إلى عين هذه النتائج:

.**المؤرّخ والفيلسوف الفرنسي أرنست رينان**: ينقل فريد وجدي في دائرة المعارف عن (رينان) قوله: (من الممكن أن يضمحلّ ويتلاشى كلّ شيءٍ نحبّه وكلّ شيء نعدّه من ملاذ الحياة ونعيمها (...)، ولكن يستحيل أن ينمحي التديّن أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآباد حجّة ناطقةً على بطلان المذهب الماديّ الذي يودّ أن يحصر الفكر الإنسانيّ في المضائق الدنيئة للحياة الطينيّة)[1].

(١) دائرة المعارف ٤: ١١١، مادة (دين).

ومن العلماء الذين صرّحوا بفطريّة الدين والاعتقاد بالله عزّ وجلّ:

.**إينشتاين:** يقول في كتابه (العالم كما أراه أنا): (.. يوجد اعتقاد ودين (...) موجودٌ في الجميع بلا إستثناء، وإن كان لا يوجد بصورة نقيّة وخالصة بالكامل في أيٍّ منهم. وأعتقد أنّ هذا هو إحساسٌ دينيٌّ كامنٌ في خلقة الإنسان أو وجوده)، ويقول لاحقاً: (..إنّ الحديث هنا ليس عن الإله الذي يظهر بصورٍ مختلفة، بل عن إله هو أعظم من أن يكون بالإمكان وصفه)[١].

الطريق الفطريّ:

قد يتوهّم البعض بأنّ علماء النفس المعاصرين هم السبّاقون في مجال اكتشاف ذلك الانجذاب الباطني الكامن في كلّ واحد منّا نحو الله، إلا أنّ هذا الأمر كان قد سبق إليه الفلاسفة، وقد بيّنوا هذه الحقيقة وفق طريقتهم في الاستدلال والبرهان الفلسفيّ.

المسلك العرفانيّ:

وممّن سبق العلماءَ المعاصرين في كشف حقيقة الانجذاب الباطني للإنسان إلى الله العرفاءُ، بل يعدّ أصحاب المسلك العرفانيّ من أشدّ المتحمّسين والمهتميّن بحقيقة فطريّة التوجّه إلى الله، إلى درجة جعلت العرفاء ينتقدون الفلاسفة ويهاجمون الحكماء حين أفنوا جهدهم في الاعتماد على العقل والاستدلال، ويتّهمونهم بأنّهم لم يدركوا قيمة هذه القوّة المعنويّة التي أسموها واصطلحوا عليها بمصطلح: (العشق) الذي يكثر في الأدبيّات العرفانيّة[٢].

(١) ويعتبر إينشتاين، وهو ينتمي إلى الديانة اليهوديّة، أنّ الصورة التي يعرضها كتاب اليهود وكذلك الإنجيل عن الله هي بمستوى متدنٍّ، لأنّهما عرّفا الله بصورة إنسان، في حين نجد هذا الإحساس الدينيّ الفطريّ متجليًّا بالكامل في مزامير داود، وكذلك في البوذيّة.

(٢) وهنا تكمن نقطة الافتراق بين المسلك العرفانيّ والمسلك الفلسفيّ، فالعارف يعتقد بلزوم الاهتمام بتنمية الإحساس الوجدانيّ بالله، أمّا الفيلسوف فيعتقد بأن الأولويّة هي لتنمية العقل والفكر وقوّة الاستدلال.

بل ذهب العرفاء إلى أبعد من ذلك، حيث اعتبروا أنّ الإنسان لا يمكن أن يعبد غير اللّه. فحتى في مثل الوثنيّ، فإنّه يعبد اللّه من حيث لا يدري، ففطرته تدفعه إلى عبادة اللّه، ولكنّه يخطئ في تشخيص المصداق[١].

تنمية التوجّه الفطريّ:

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن تبليغ أو تقوية هذا التوجّه الفطريّ؟

وفي جواب ذلك نقول: إنّ هذا الحسّ الأصيل الموجود في الإنسان هو من قبيل الحسّ الفنيّ كالإحساس بالجمال، ولذلك، فهو لا يحتاج إلى تعليم وتدريس لإيجاده، بل هو موجود في داخل الإنسان، فهو إنّما يحتاج إلى إثارةٍ فحسب، بحيث يُحفظ حيّاً في وجودنا.

ومن طرق إثارة هذا الحسّ مسألةُ العبادات، فالإنسان بعد أن يقتنع بواسطة الطرق الأخرى ـ كالاقتناع العقليّ ـ بتوحيد اللّه، لكي يصير موحّداً عمليّاً ولكي ينمّي هذا الإحساس فلا بدّ أن يلجأ إلى العبادات بشروطها المطلوبة[٢].

وأمّا العوامل التي تضعف هذا الميل والتوجّه، فهي الرغبات التي تسوق الإنسان إلى الحياة الماديّة الدانية والانحطاط.

إشكال وردّ:

يتوهّم بعض الناس أنّ الإنسان بطبعه يرغب في التنوّع ويميل إليه، فهو يطلب

(١) وقد أثارت عباراتٌ لهم في هذا المجال الضجّة واعتراضات الفقهاء، كما في تفسير العرفاء لقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ (الإسراء: من الآية٢٣)، بكون هذا القضاء تكوينيّاً محتوماً على كلّ إنسان.

(٢) كالاستيقاظ عند السَحَر أو عند مطلع الفجر ويتفرّغ في خلوةٍ مناسبةٍ لإقامة ركعتين بتوجّهٍ قلبي ونيّةٍ خالصة، فهذا يهزّ باطنه ويحرّكه في طريق السير إلى اللّه.

شيئــاً ويميــل إليه ثمّ بعد أن يصل إليه يتبــدّل شوقه إلى برود وملل، ثم يميل إلى شيءٍ آخر، وهكذا...

وبناءً عليه فإنّ الإنسان يطلب التنوّع بحدّ ذاته.

وهــذا التوهّــم باطلٌ، فإنّ السبب في كون الإنسان يطلــب التنوّع هو أنّه يطلب أهدافاً متوهمة ينجذب إليها باعتقاد أنّها معشوقه الحقيقيّ، وعندما يصل إليها ينكشف له زيفها، فيما الإنسان الذي يطلب المعشوق الحقيقيّ والأصيل، الإنسان الــذي يطلب اللّه وحــده، فإنّ إنساناً كهذا لن يهدأ شوقــه ولن يتبدّل، ولن يطلب شيئاً آخر إذا ما وصل إليه، لأنّه مطلوبه الحقيقيّ الذي طالما بحث عنه.

ونحن نلاحظ إشارات إلى هذه الحقيقة في الآيات الكريمة التي تتحدث عن المؤمنين الذين يصلون إلى الجنة وهي هدفهم الحقيقي، كما في قوله تعالى: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً**﴾[1]، والسرّ في ذلك أنّهم قد حصلوا على مطلوبهم الواقعيّ والحقيقيّ، فهم لا يستبدلون به غيره.

(١) الكهف:١٠٨.



خلاصة الدرس

- هناك ثلاثة طرق لإثبات وجود اللّه: الطريق الفطريّ، الطريق العلميّ (شبه الفلسفيّ)، الطريق الفلسفيّ.

يعتمد طريق الفطرة على الانجذاب الذاتيّ الكامن في نفس كلّ إنسان نحو خالقه.

فلدى الإنسان نوعان من الأجهزة: جهاز الحسّ والإدراك، وجهاز الميول والأحاسيس.

وهناك ميلٌ وتوجّهٌ سامٍ كامنٌ في نفس الإنسان يدفعه نحو الإيمان والاعتقاد باللّه.

وقد أشار القرآن الكريم إلى طريق الفطرة وعبّر عنه بتعابير مختلفة. كما أنّ القرآن قد أشار إلى أنّ الميل والتوجّه إلى اللّه غير مخصوصٍ بالإنسان بل يعمّ المخلوقات جميعاً.

وأيّدت مجموعةٌ من العلماء والفلاسفة المعاصرين فطريّة توحيد اللّه، من أمثال: يونغ، جيمس، ألكسيس، رينان، إينشتاين...

علماً أنه قد سبق الفلاسفةُ القدماءُ العلماءَ المعاصرين، في الاستدلال على فطريّة التوحيد، واستدلّوا عليه بطريقةٍ فلسفيّةٍ، وعبّروا عنه بقولهم: (النهايات هي الرجوع إلى البدايات).

ويعدّ العرفاء من أشدّ المهتمّين والمتحمّسين للطريق الفطريّ، وقد هاجموا الفلاسفةَ على اعتبار أنّهم لم يهتمّوا بما فيه الكفاية بهذه القوّة المعنويّة التي أسموها: (العشق)، حيث استغرقوا في البراهين العقليّة.

كمـا أنّ الميل الفطريّ إلـى اللّه، هو من نوع الحسّ الفنـيّ الذي تقوم تنميته على إثارته بمثل العبادات، فيما تضعفه الرغبات الماديّة الدانية.

والإنسـان لا يطلب التنوّع بطبعه، ولكنّه يطلب معشوقـاً حقيقيّاً لا يرغب عنه حـولاً، إلا أنّـه يخطئ فيطبّقه علـى معشوقٍ مجازيٍّ لا يلبـث أن يملّه ويبحث عن غيره.

أسئلة الدرس

١. ما هي الطرق الرئيسة لإثبات وجود اللّه؟

٢. كيف يُستدلّ بالفطرة على وجود اللّه؟

٣. هـل يؤيّد القـرآن طريق الفطـرة؟ وهل تشيـر الأحاديث إلى ذلك؟

٤. ما هو موقف علماء النفس والفلاسفة من هذا الطريق؟

٥. ما هي ملاحظة العرفاء على الفلاسفة في هذا الطريق؟





الدرس الثالث

الطريق العلميّ -١-



أهداف الدرس

١ ـ فهم الطريق العلمي لإثبات وجود اللّه وإعطاء أمثلة على ذلك.

٢ ـ إكتساب القدرة على شرح برهانَيْ الحدوث والنِّظَام.

٣ ـ تعداد أنواع العلل وشرح معانيها.

٤ ـ شرح الخلاف بين الإلهيين والماديين حول علة وجود الكون.

٥ ـ القدرة على شرح حساب الاحتمالات.

٦ ـ إثبات نسبية الصدفة وعدم تنافيها مع العلة الغائية.







الطريق العلميّ أو شبه الفلسفيّ:

مرّ معنا في المقدّمات أنّ النوع الثاني من طرق إثبات وجود اللّه، هو الطريق العلميّ الذي يعتمد التجارب ويقوم بدراسة ظواهر العالم، وذكرنا أنّه من المستحيل أن يكشف العلم التجريبيّ عن اللّه بشكل مستقل؛ لانحصار اكتشافاته بالأمور الخارجيّة المحسوسة والمحدودة. ولكن يمكن للعلم أن يقوم بدور العامل المساعد وغير المباشر في تعريف الإنسان باللّه، وذلك بعد أن نضمّ إليه العقل (الفلسفة)، وحينها يكون دور العلم مفيداً جداً حيث يُعرّف الإنسانَ اللّه عبر مخلوقاته.

أنحاء المعرفة العلميّة:

هناك ثلاثة أنحاء لإثبات وجود اللّه عن طريق المعرفة العلميّة، نذكر لمحةً سريعةً عنها، قبل أن نتعرّض إلى كل ّنحو بشكلٍ مستقلٍّ ومفصّل:

١. **الاستدلال بالنَظْم**: وذلك بالتعرّف إلى النظام الدقيق الذي يحكم الموجودات، وبالتالي إكتشاف منظّم يتّصف بقدرة عالية من التدبير والحكمة.

ومثالـه: عندما يرى الإنسـان عبارات بليغةً منظّمةً قد كُتبت على ورقة، فإنّه يعتقـد بأنّ هذا لا يمكن أن يحدث صدفةً، ويكتشـف أنّ وراء ذلك موجداً عاقلاً مدبّراً قد نضّد حروفها ونظّم كلماتها.

٢. **الاستـدلال بالخلـق:** إنّ الإنسان يعتقد بـأنّ هذا العالم مخلوقٌ وحادثٌ[١]، فلا بدّ من وجود خالق له، فينطلق للبحث عن خالقه، هذا بغضّ النظر عن النَظْم الموجود في هذا العالم.

ومثالـه: ربمـا يجد الإنسـان كومةً من تراب قـد أُلقيت إلى جنـب الطريق، فينظـر إليهـا على أنّها أمرٌ حادثٌ ـ لم يكن من قبـل ـ ممّا يكشف عن موجد لها، فنفس حدوث هذا الأمر يكشف عن محدث، مع أنّه لا يرى فيه نظماً.

٣. **الاستـدلال بالهدايـة:** عندمـا يتأمّل الإنسـان في الأشياء مـن حوله فإنّه يجدهـا مرتبطةً بمسير حركتها، فهي تسيـر على وفق هداية خاصّة، فكلّ مخلـوق يتحرّك في مسير خاصٍّ بحيث تبدو حركته صادرةً عن علمٍ، ممّا يكشف عن وجود قوّةٍ معيّنةٍ مخفيّةٍ فيه تهديه.

ومثالـه: ما لو تأمّلت في سلوك الجنين بُعيد ولادته، حيث تراه يبحث تلقائيّاً عن ثدي أمّه، ممّا يكشف عن وجود قوّة كامنة فيه تهديه، وهكذا بقية الموجودات وبالتالي يكشف عن ظاهرة الهداية، وهذا يختلف عن كلّ من النظم والخلق.

وبعبارة مختصرة: إنّ العلم يعرّفنا بطبيعة وخصائص الموجودات المحسوسة فـي عالمنـا، فعندما يشاهدها الإنسـان يتساءل مرّةً: من خلق هـذه الأشياء؟!، وأخرى: كيف وُجد هذا النظام الدقيق في عمل أجهزة هذه المخلوقات؟!، وثالثة: من هدى هذه المخلوقات في حركتها ومسيرها نحو غايتها؟!

(١) الحادث في الاصطلاح: هو الموجود المسبوق بالعدم. ويقابله القديم: هو الموجود غير المسبوق بالعدم.

إشارة القرآن إلى هذه الأنحاء:

أشار القرآن في سورة الأعلى إلى الأنحاء العلميّة الثلاثة في معرفة اللّه، يقول تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[1]

فقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ...﴾ إشارةٌ إلى برهان الخلق.

وقوله: ﴿فَسَوَّى﴾ وكذلك: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ...﴾ إشارةٌ إلى النظام الدقيق الذي يتجلّى في وجود الأشياء.

وأخيراً قوله: ﴿فَهَدَى﴾ يتضمّن ذكر هداية الأشياء إلى غاياتها.

هكذا نكون قد بيّنا الأنحاء الثلاثة للاستدلال بالطريق العلميّ بشكلٍ مختصر، فلا بدّ أن نشرع في بيان كلّ نحوٍ وبرهانٍ منها بشكلٍ مستقلٍّ ومفصّل.

أوّلاً: برهان الخلق:

ويسمّى بـ (حدوث العالم) بحسب تعبير الفلاسفة القدماء.

وينطلق هذا البرهان من حدوث الأشياء وخلقها لإثبات ضرورة وجود موجدٍ لها، فإنّ ذلك ما يثبته الأصل العقليّ البديهيّ، فهذا الدليل يستدلّ بالمخلوقات على ضرورة وجود خالقٍ لها.

وتكمن أهميّة هذا الدليل في أنّه يرتبط بالثوابت الدينيّة، فإنّ كلّ متديّن لا بدّ أن يعتقد بأنّ اللّه خالق كلّ شيء، بمعنى أنّه الموجد له.

وقد بنى عليه البعضُ عقائدَ تصوّروا أنّها ضروريّةٌ في باب التوحيد، كتصوّرهم التلازم بين الإيمان بأنّ اللّه خالق هذا العالم، وبين كون هذا العالم متناهياً زماناً ومحدوداً مكاناً[2].

(١) الأعلى:١-٣.

(٢) وقد تعرّضنا إلى هذا البحث في الدرس الأوّل (المقدّمات)، فليُراجَع.

ثانياً: برهان النظم:

معنى النظم:

إذا تأمّل الإنسان من حوله فإنّه سيرى أنّ الكيان الماديّ لهذا العالم وأشكال أجزائـه قد أُتقن صنعهـا ونُظّمت بشكلٍ دقيق فألّف بيـن أجزاء الافراد، وأوجد الانسجام بين الأفراد والتوازن بين الماهيّاتٍ بحيثٍ يؤدي إلى الهدف والغاية من وجودها، ممّا يكشف عن أنّ وراءها موجداً عالماً وصانعاً مدركاً مختاراً.

إذاً، عندما نرى هذا النظم نوقن أنّ هذا العالم لم يوجد على نحو الصدفة، وبالتالـي توجـد علّة أوجدته بنظمـه المتقن، فالنظم هو مـا كان ناشئاً عن علّة مدركة مختارة وهادفة.

ولكـن حتّى يتبيّن أيّ نظمٍ وأيّ علّة قادرة على إيجاد هكذا نظمٍ متقن، ويثبت من خلالها وجود الله تعالى، لا بدّ أن نبيّن أنواع العلّة.

أنواع العلل:

هنــاك أربعة أنواع من العلــل، وبعض هذه العلل لا يكفي وحده لإثبات التوحيد - بخــلاف ما توهّمه بعض الباحثين - ولذلك نتعرّض إلى هذه الأنواع بإختصار، ثمّ نبيّن ما ينفعنا في بحثنا هذا.

ولتوضيــح أنواع العلــل نذكر مثالاً، وإن كان المثال يقــرّب من جهة ويبعّد من جهة:

عندما يريد الإنسان أن يكتب رسالةً، فرسالته حتّى تُنجز تحتاج إلى عدّة علل:

١. **العلّـة الماديّـة**: والمقصود منها المواد التـي يلزم توفّرها لكتابة الرسالة: الورق، القلم، الحبر... فهذه أمور ماديّة للكتابة.

٢. **العلّـة الصوريّـة**: وتعنــي الهيئة والشكل الذي يُطلــب أن تكون عليه الكتابة والخــط حتى تؤدّي المعنــى المقصود من الرسالــة (أي الشكل الصحيح الذي يجــب أن ترسم الحروف عليه لتكوين الكلمــة فالعبارة)، وكلّ جملة لهــا صورةٌ غير الأخــرى، وإذا تغيّر مــكان حرفٍ من الرسالــة فإنه تتغيّر بالتالي صورتها.

٣. **العلّـة الفاعليّـة**: والمــراد منها القــوّة والفاعل الذي سيقــوم بفعل الكتابة (القوّة الموجِدة).

٤. **العلة الغائيّة**: وهي الهدف المقصود من وراء هذه الكتابة والرسالة، ومنها يستكشــف أنّ القوة الموجدة والفاعل هادفٌ وبالتالي يتمتّع بإدراكٍ وإرادة واختيار.

وهنــا لا بدّ من الإشــارة إلى أنّ هذه العلل مترابطة فيمــا بينها. والعلّة التامّة التــي تؤدّي إلــى ظهور معلولهــا لا بدّ أن تكــون مشتملة على الأنــواع الأربعة ـ مع فقدان المانع - بينما تكون العلّة ناقصة غير مثمرة إذا ما فُقد أحدها.

اعتقاد الإلهيّين والماديّين بالعلّة الفاعليّة:

يتوهّم بعض الباحثين في مسألة التوحيد بأنّ الخلاف بين الماديّين والإلهيّين هو حول وجود العلّة الفاعليّة ـ أي لزوم وجود فاعل وقوّة ما تتولّى إيجاد الحوادث والظواهــر في هذا العالــم - فيتصوّرون بأنّ الماديّين، خــلاف الإلهيّين، ينفون العلل الفاعلية، ويعتقدون بأنّ العالم وُجد من تلقاء نفسه.

وعند النقاش معهم يستدلون بأنّ العلم التجريبيّ يُذعن بحقيقة قيام الأشياء علــى أساس العلّة والمعلول، وبحقيقة علاقات ضروريّة تحكم كلّ عالم الطبيعة،

كما أنّه ينكر الاستقلال الذاتيّ للأشياء وظهورها على نحو الصدفة، وبناءً عليه لا يمكن للماديّ أن ينكر وجود منظم لهذا الكون، نعم أقصى ما يمكن أن يدّعيه هو وجود النظم دون أن يسمّي المنظّم، فيما الموحّد يسمّي هذا المنظم وهو اللّه، فالماديّ يتحدّث عن فاعل مجهول، والموحّد عن فاعل معلوم(١).

إذاً يُفهم من نقاش هؤلاء الباحثين مع الماديّين أنّهم يتوهّمون أنّ النظم المقصود في برهان النظم هو النظم الناشئ عن العلة الفاعليّة.

لكنّ هذا التوهّم باطل، فحتى الماديّين يستنكرون القول بأنّ العالم وُجد صدفةً، ويعترفون بعلّة أوجدت العالم دون أدنى شكّ، بل على العكس هم يعتقدون بوجود سلسلة دقيقة ومنظمة من العلل والمعلولات، ويعتقدون بحتميّة وجود علّة لكلّ حادث، بل إنّ الماديّين أكثر تأكيداً على هذا الإرتباط من غيرهم(٢).

فالخلاف بين الإلهيّين والماديّين ليس في ضرورة وجود العلّة الفاعليّة بما يعني أن يكون كلّ معلول ناشئاً عن علّة، بل لا يوجد عاقل في العالم يدّعي وجود العالم من تلقاء نفسه.

وبرهان النظم لم يقم على أساس النظم الناشئ من العلّة الفاعليّة؛ لأنّ هذا لا يكفي لإثبات عقيدة الموحّد المؤمن باللّه، فإنّ الماديّ يعتقد بأنّ الفاعل المنظّم لهذا الكون هو نفس تلك السلسلة من العلل والمعلولات ـ أي عناصر الطبيعة نفسها ـ بلا حاجة إلى وجود اللّه أو إلى عالم ما وراء الطبيعة.

لذلك فإنّ هذا البيان يبقى قاصراً، وتبقى فيه حلقة ناقصةٌ وهي إثبات منظمٍ

(١) كما وقع فيه المهندس بازركان في كتابه (الطريق المسلوك) ـ وغيره، إلا أنّ له كتاباً آخر بعنوان: (الذرّة اللامتناهية) اعتمد فيه على مبادئ أخرى. لذلك لا بدّ من الالتفات عند قراءة بعض الكتب حول برهان النظم إلى أنّ الاستدلال فيه لا بدّ أن يكون قائماً على العلّة الغائيّة لا الفاعليّة.

(٢) إلا أنّ الماديّين يعتقدون بأنّ سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية من كلا الطرفين التصاعدي والتنازلي، ويكتفون بهذه السلسلة لتفسير حوادث وظواهر هذا العالم.

وفاعلٍ هادف، مدركٍ ومريدٍ ومختارٍ، يقف وراء تلك السلسلة الطبيعيّة من العلل والمعلولات.

معنى النظم في استدلال الإلهيّين:

إذاً الخــلاف بيــن الماديّيــن والإلهيّين هو فــي ضرورة وجــود إرادة واختيار لــدى هذا الفاعل، وبه يتمّ الاستدلال على وجــود اللّه في برهان النظم. فالنظم المقصــود في هــذا الدليل هــو النظم الناشئ من وجــود العلّــة الغائيّة في هذا الكون.

ففــي حين ينكر المــاديّ أصل وجود العلّــة الغائيّة[١]، يعتقد الإلهــيّ بأنّه من المحال تفسير النظم الموجود في العالم إذا لم نُدخل أصلَ العلّة الغائيّة.

ولتقريب الفكرة نستعين بمثال كتابة الرسالة المتقدّم:

عندما يجد الإنســان رسالةً تشتمل على مضمون وقضايا واضحة، فهو يعتقد بوجود قوّةٍ وطاقةٍ كتبت هذه الرسالة (العلّة الفاعليّة).

بالإضافــة إلى ذلك، يعتقــد بأنّ هذه القوّة لا بدّ أن تكــون ذات إدراك وإرادة واختيــار، بحيث أحســنــت إختيار الأحرف والكلمات، وقامــت بعمليّة انتخاب واعٍ لأشكالها من بين كمٍّ هائلٍ من الأحرف والكلمات، لتوصل هذا المضمون الواضح بواسطــة الكتابة، وبالتالي فــلا يمكن أن يكون كاتب هذه الرســالــة أمّيّاً أو طفلاً جاهلاً بالكتابة.

فالنتيجــة، لا تكفــي العلّة الفاعلة وحدها في مثل هــذه الموارد بل تحتاج إلى توفّر إرادةٍ وإختيار لكي يتحقّق الهدف والغاية المرجوّة.

(١) العلماء التجريبيّون المعاصرون منقسمون بشأن قبول العليّة الغائيّة وعدم قبولها. بخلاف تسليمهم بالعليّة الفاعليّة - ولذلك يجب الاستدلال على وجودها وصحّتها.

دور العلّة الغائيّة في إثبات وجود الله:

ومـن هنا ينطلـق الإلهي في برهان النظـم، بأنّنا إذا نظرنا فـي هذا الكون، فإنّنا سنجد كثيراً من الظواهر والمخلوقات المنظّمة الهادفة، بحيث لا يمكن أن نقتنع بوجودها من غير فاعل مريد ومدرك ومختار. فكما نستكشف سعة إطّلاع كاتـب ما من خلال مقالة نقرؤها له، مـع أنّ سعة الإطلاع هي من الأمور التي لا يمكن رؤيتها أو إدراكها بالحواسّ[١]، فإنّنا عندما ندرس عالم خلق الموجودات، ونطّلـع على النظام الـذي يحكمها، فإنّنا سنؤمن بأنّ قـوةً حكيمةً ومدركةً -وراء سلسلة العلل الطبيعيّة التي لا تتمتّع بالإختيار والتدبير- هي التي تسيّرها بمقتضى إدراكها على وفق إرادتها وإختيارها.

دور العلم في هذا الدليل:

وهنـا يأتـي دور العلـم التجريبيّ حيـث يعرّفنا -بتطوّره وتوصّلـه إلى معارف أعمـق وأدقّ- إلى دقّة النظـم السائد في موجودات عالـم الطبيعة، مما يكشف أكثـر وأكثر عن وجود عامل الإدراك والإختيار والإرادة في إيجادها، وهنا يكمن دور العلم كعامل مساعد في إثبات وجود الله -كما تقدّم-.

والأمثلـة علـى ذلك كثيـرة: تبـدأ بالتنظيم الهائـل لجسـم الإنسان (عينيه، أسنانـه، معدته...)، إلى التناسب العجيب لـدى الحيوانات، إلى غرائب تنسيق المجموعة الشمسيّة وغيرها[٢]...



(١) وبهذا الجواب يمكن الردّ على من يدّعي بأنه لا يمكن الاستدلال بالمعلول على صفات العلّة، أو يشكل بأنّنا لا نصدق إلا ما نراه ونحس به. كما أنّ هناك أمثلةً كثيرةً من واقع الحياة والإنسان تؤكّد الاستناد إلى أمر محسوس للتصديق بآخر غير محسوس؛ كنسبة الإدراك أو الرأفة أو الغضب أو غيرها إلى من حولنا من الناس...

(٢) بالنسبة لمصاديق وشواهد وجود النظم في مختلف أجزاء العالم الكونيّ فهذا أمر يحتاج إلى كتب لبيانه، ويمكن الرجوع إلى كتب مؤلّفة في هذا المجال ككتب (كريستيان موريسن)، و(الكسيس كارل)...

كلّ هـذه المظاهر بنظمها الدقيق لا يمكن أن تكون إلا على أساس اختيارٍ واعٍ وحكيمٍ لها.

حساب الإحتمالات:

ويمكـن أن يُستدلّ بطريقة رياضيّة حديثة علـى وجود منظّمٍ حكيمٍ ذي إرادةٍ وشعورٍ لهذا العالم، وذلك عبرَ ما يُسمَّى بحساب الإحتمال.

وتوضيحه عبر مسألتين:

المسألـة الأولـى: إنّ احتمال وقوع أيّ حادثة يشكّل عدداً كسريّاً؛ فلو كان في كيـس مثلاً ثلاث رصاصـات سوداء. فالوقوع الحتميّ: هو أنّـك إذا أدخلت يدك وأخرجت عشوائيّاً رصاصةً واحدةً فإنّ إحتمال أن تكون سوداء هو ١/١ أي واحد؛ لأنّ جميع الرصاصات سوداء اللون.

الحـوادث الممتنعـة: إنّ احتمـال أن تكـون بيضاء هـو ١/٠ أي صفر؛ لأنّه لا يوجد أيّ رصاصةٍ بيضاء.

وأمّا إذا أضفنا إلى الكيس ٤ رصاصات حمراء، وصار المجموع ٧ رصاصات، فالحـوادث المحتملـة: إنّ احتمال أن تخـرج رصاصةٌ سوداء مـن المجموع هو: ٧/٣، واحتمال أن تكون الرصاصة حمراء هو: ٧/٤.

المسألـة الثانيـة: إنّ وقوع حادثتين علـى التوالي هو حاصل ضرب عدديهما الإحتماليين، ومثال ذلك:

ما لو وجدنا هذا البيت من الشعر مطبوعاً على ورقة:

أتحسـبُ أنّـك جـرمٌ صغير ... وفيـك انـطـوى الـعـالـم الأكـبـر

فهنـا لو ادُّعـي أنّ الذي طبع هذا البيت شخصٌ أمّـيّ لا يعرف إستعمال الآلة

الكاتبـة سوى أنّه جلس وأخذ يُحرّك أصابعـه بشكلٍ عشوائيّ على الطابعة، لكان الجواب على هذا الادّعاء بحساب الاحتمال على النحو التالي:

١. إنّ احتمال إختياره أوّلاً للحرف (أ) من بين الأحرف الأبجديّة نسبته ١/٢٨ (= ٠,٠٣٦)، بناءً على ما مرّ في المسألة الأولى.

٢. وإحتمـال أن يختـار (أ) وبعده مباشـرة (ت) نسبتـه: ١/٢٨ × ١/٢٨ أي ١/٧٨٤ (=٠,٠٠١٢٧)، بنـاءً على المسألة الثانية، وهذا إحتمال ضعيفٌ جدّاً.

٣. واحتمـال أن يختـار (أ) وبعده (ت) وبعده (ح) نسبتـه: ١/٢٨ × ١/٢٨ × ١/٢٨ أي ١/٢١٩٥٢ (٠,٠٠٠٠٤٥٥٥٣٩٣)، وهذا احتمال أضعف بكثير.

٤. أمّـا إحتمال أن يختار الترتيـب الكامل لكلمة: (أتحسب) فنسبته: ١/٢٨ × ١/٢٨ × ١/٢٨ × ١/٢٨ × ١/٢٨ أي ١/ ١٧٢١٠٣٦٨ (٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٥٨١)، وهذا إحتمال لا يمكن تصوّره، فكيف إذا استمرّ الحساب لإحتمال أن يكون قـد طبع البيت الكامل المؤلّف مـن ٣٦ حرفاً بشكل عشوائيٍّ؟! فإنّنا سوف نضـرب ١/٢٨ بنفسها ٣٦ مـرّة، وهذا ينتج عدداً كسريّـاً لا يمكن للذهن البشريّ أن يحتفظ به.

إذا كان ذلـك فـي بيت واحد من الشعـر، ولا نتعقّل رجلاً أميّـاً قد صفّ هذه الأحرف، بل لا بدّ من وجود كاتبٍ عالمٍ وشاعرٍ، فكيف بنظام العالم؟

بل نجد في كلّ جزءٍ من أجزاء العالم النظام المعقّد والدقيق. ألا يشير ذلك إلى وجود منظّمٍ ذي شعورٍ وإرادةٍ وحكمةٍ؟!

فـفـي كـلّ جـــزءٍ لــه آيـــةٌ تـــدلّ عـــلـى أنّـــه واحـــد

الصدفة ومبدأ العليّة الغائيّة:

يعترض البعض علــى العليّة الغائيّة والهدفيّة في طبيعة الأشياء، بما نراه من صدفة تؤدّي إلى بعض الأحداث. فهؤلاء يرفضون أن يكون النظم هو الحاكم في هــذا العالم، إذ للصدفة تأثيرٌ في حوادثه وظواهره، ممّا يبطل الاعتقاد بالنظم فــي طبيعة أشياء هــذا العالم، وبالتالــي ينفي وجود فاعلٍ كلــيٍّ ذي حكمةٍ وعلمٍ وإختيارٍ.

فــي الواقع، نحن نقرّ بوجــود الصدفة في هذا العالم، فنحــن نشاهد أحياناً سائقاً يتوجّه نحو عمله فإذا به يصدم أحد المارّة الذي ينوي التوجّه إلى منزله، ونشاهــد أيضاً نبتة ورد صغيرة قد خرجت صدفةً من بين أحجار الجدار، فنحن نؤمن بوقوع هذين الأمرين ولا ننكر ذلك، ولكن السؤال: هل صحيح أنّ مثل هذين الحادثين - اللذين يقعان صدفةً - ينفي وجود النظام القائم على أساس مبدأ العليّة الغائيّة، وعلى أساس القول بأنّ عالم الطبيعة يتحرّك باتجاه هدفٍ معيّن؟!

لتحقيق هذا الأمر لا بدّ من البحث في دور الصدفة وحقيقتها، وهل أنّ دورها نسبيّ أو مطلق؟

الصدفة أمر نسبيّ:

إنّ الباحــث إذا حلّـل الصدفــة فسيجــد أنّ الحوادث التي تقــع مصادفة هي عبــارة عن أحــداث ظهرت بسبــب تقاطع مســار علّتين تتحــرّك كلّ منهما نحو هدفهــا مــع الغفلة عن مســار حركة العلّة الأخــرى، فالسائق تحــرّك إلى عمله، وعابــر الطريق تحرّك إلى منزلــه، وكان كلّ واحد منهما غافلاً عن حركة الآخر فوقع الإصطدام، وكذلــك النبتة في الجدار؛ فإنّها قد نمت انطلاقاً من حركتها الطبيعيّة نحو هدفها.

إلــى هنا يتبيّــن أنّ هذه الأشياء كانــت تسير وفق الهــدف والنظام المرسوم والمحدّد لها، فما هو دور الصدفة في هذه الأحداث؟

إنّ دور الصدفة في وقوع الأحداث هو دور نسبيّ، وذلك بمعنى أنّها صدفةٌ في نظرة معيّنة، بينما هي نظمٌ في نظرة أخرى، وتوضيح ذلك:

إذا نظرنــا إلى تلــك الأحداث بنظرة جزئيّة فإنّنا نقول إنّها قد وقعت صدفةً، وأمّــا إذا نظرنا إليها بنظرة أكثــر شموليّة فسيتّضح أنّها كانت تسير نحو هدفها وغايتهــا، فمــن زاوية النظــام الكليّ للعالــم، إن حادث الإصطــدام هو جزء من الهدف، لكنّ نظرة كلّ من السائق والعابر الجزئيّة لم تكن ترى هذا الهدف، أمّا النــاظــر من بعيــد فإنّه عندما يرى السيّارة والعابر فإنّــه سيرى الإصطدام أمراً يسيــر وفق طبيعة الأشياء وغاياتهــا. فنحن عندما نتحدّث عن حالة الهدفيّة في عالم الطبيعــة فهذا يعني أن تتجسّد الهدفيّة وفق قانــون كليّ، فقوانين الهدفيّة كليّــة وليست جزئيّة وشخصيّة، ولذلك لا حاجــة لأن نبحث في الموارد الجزئيّة والشخصيّة.

وبعبارة أخرى، إنّ الحكم على أمر بأنّه صدفةٌ ناشئٌ عن جهلنا، فعندما نجهل سرّ وقوع أمر ما ننسبه إلى الصدفة، لذلك عندما يحفر إنسانٌ في أرض لا يعلم أن في أعماقها كنزاً نقول بأنّه وجده صدفةً، أمّا لو حفر نفس الأرض من يعلم بوجود هذا الكنز فلا نحكم على ذلك بأنّه صدفة! فالعثور على الكنز لم يقع صدفةً في نظر العالم بوجوده في بطن الأرض، بينما هو صدفةٌ بنظر الجاهل!

و ظواهــر وأحداث العالــم هذه تقع ضمن مسار وهــدف معيّن، فإذا علم من يطــوي هذا المســار بحقيقة هدفه، فإنّه لن يرى تحرّكه فيه صدفةً، بينما ننسب هذا التحرك - بسبب محدوديّة علمنا وعدم شموليّة نظرنا - إلى الصدفة.

ففي النتيجة، إنّ ما نراه من أنظمة في عالم الوجود ليس ناشئاً عن الصدفة؛ فإنّ من يرى العالم على حقيقته خاضعاً لتأثير وتدبير علمٍ كليّ وإرادةٍ كليّةٍ، يراه يسير وفق غايته وهدفه.

تعابير القرآن في إشارته إلى برهان النظم:

تختلف تعابير القرآن إذ يشير إلى برهان النظم؛ فتارةً يعبّر بإتقان الصنع، كما في قوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾[١]، فيما يعبّر في آيات أخرى بالتقدير، كما مرّ في الآية من سورة الأعلى: ﴿**وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ وهو صدور الخلق على أساس الحكمة.

خلاصة الدرس

- يمكن للباحث عن التوحيد أن يعتمد على العلم كعامل مساعد للتوصّل إلى إثبات وجود الله.

- هناك ثلاثة أنحاء لمعرفة الله عن طريق العلم:

١- برهان النظم.

٢- برهان الخلق.

٣- برهان الهداية.

- أشار القرآن الكريم إلى الأنحاء الثلاثة من أنحاء الطريق العلميّ، في آيتي سورة العلق.

---

(١) النمل:٨٨.

١. **برهـان النظم**: فـي مقابل الصدفة، فالنظم يعنـي الإعتماد على العلّة في وجود الأشياء.

. **للعلـة أربعـة أقسـام**: العلّـة الماديّة، العلّـة الصوريّة، العلّـة الفاعليّة، العلّة الغائيّة.

- يؤمـن كلّ من الموحدين والماديّين بالنظـم الناشئ عن العلة الفاعليّة، بأن يكـون لكلّ ظاهـرة أو حادثةٍ في هذا العالم فاعلٌ وقوّةٌ سبّبته، ولكن هذا لا يكفي لإثبات وجود اللّه.

- مـا ينفع في إثبات وجود اللّه، والذي كان موضع خلاف الماديّين والإلهيّين، هـو النظم الناشئ عن العلّة الغائيّة، بأن يكون من وراء نظم العالم فاعلٌ مدركٌ مختارٌ، حيث يكون وراء هذا النظم الدقيق مدبّر حكيمٌ.

- إنّ التأمّل في الموجودات يجعلنا نؤمن بأنّه ليس مطلق قوّة أو فاعلٍ يستطيع إيجاد هذه الأشياء، وإنّما هي موجودة بإرادة وإختيار خالق يتّصف بقدرةٍ عاليةٍ من التدبير والحكمة.

- يتحـدّث البعض عن الصدفـة، ويعتبر أنّها تنافي النظم والهدفيّة في طبيعة الأشيـاء، إلا أنّ الصحيـح أنّ ما يوصف بأنّه وقع صدفةً هـو نتيجة نظرة جزئيّة للأحداث ونتيجة جهل بشؤون العالم، وأمّا بالنسبة لمن ينظر إلى العالمَ بنظرةٍ كليّة شموليّة، فإنّه لا يجدٍ للصدفة مكاناً كي تؤثّر في أحداث العالم.

أسئلة الدرس



١. ما هي أنحاء المعرفة العلميّة وشبه الفلسفيّة؟

٢. هل أشار القرآن الكريم إلى هذه الأنحاء؟

٣. ما هي أنواع العلل؟ وما هي العلّة التي وقعت محلّ نزاع بين الماديّين والإلهيّين؟

٤. ما معنى النظم في استدلال الإلهيّين؟

٥. ما هو دور العلّة الغائيّة في إثبات وجود اللّه؟



الدرس الرابع

الطريق العلميّ -٢-



أهداف الدرس

١. القدرة على شرح برهان الهداية.

٢. التمييز بين برهان الهداية وبرهان النظم من خلال الآيات القرآنية.

٣. القدرة على إثبات إستقلالية برهان الهداية عن برهان النظم.

٤. الإتيان بأمثلة حول الهداية في الإنسان والحيوان والنبات والجماد.

٥. شرح الإسهامات الإنسانية وأنواعها.

٦. إثبات شمول الهداية للجماد من خلال آيات قرآنية.





برهان الهداية:

يتعلّـق برهان الهدايـة بسلوك الموجودات، فهو يتنـاول الأشياء والموجودات فـي حركتها وسيرها نحو التكامل، ذلك أنّه حين نتأمّل هذه الحركة، نلاحظ أنّ لها حركةً عجيبةً خارجةً عن تركيبتها الذاتيّة - أي غير الحركة الذاتيّة التلقائيّة والإراديّـة المترتبـة على حسن نظمهـا وإتقان صنعها - ممّـا يكشف - وبلا ريب - عـن وجـود قوّة خارجـة تهديها في هذه الحركـة، وإن كانت حقيقـةُ هذه القوّة مجهولـةً بالنسبةً لنا، ولذلك نطلق عليها أسماء من قبيل: قوّة العشق أو الإرادة، أو التسخير الغيبيّ، أو النور أو الجاذبيّة...

بهـذا الشكل يتبيّـن أنّ برهان الهدايـة - الذي ينطلق من هدايـة الأشياء في حركتها - يختلف عن برهان النظم الذي كان يهتمّ بمستوى نظم وتكوين الأشياء والموجودات - من حيث شكلها وتركيبها وإتقان صنعها لتصل إلى هدفها - حيث يستدلّ بطبيعة نظامها على أنّ لها فاعلاً مدركاً ومختاراً.

تمييز القرآن بين برهان الهداية وبرهان النظم:

يعدّ تصنيف النظم والهداية كدليلين مستقلّين أمراً مبتكراً. ويمكن أن يُستمدّ

هـذا التقسيم من كلمات الفخر الرازيّ في تفسيـره لسورة الأعلى، حيث استند فـي هذا التمييز إلـى القرآن الكريم، إذ القرآن الكريم هـو أوّل من ذكر برهان النظم وبرهان الهداية كدليلين مستقلّين، وذلك في مجموعة من آياته:

١. فـي قوله تعالى: حكايةً عن النبـيّ موسى عليه السلام عند سؤال فرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى* قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[١].

فقوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ إشارة إلى برهان النظم، حيث أعطـى سبحانـه كلّ مخلوق شكلَ وصـورةَ الخلق وفق ما تقتضيـه الحكمة، فيما قولـه: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾، إشارةٌ إلـى برهان الهداية، حيث عطف بـ (ثمّ) ممّا يشير إلـى أنّ الهدايـة مستقلّةٌ وتكون بعـد النظم، فهي غير الهدايـة التلقائيّة الذاتيّة المترتبة على نفس النظم.

٢. قوله تعالى - في سورة الأعلى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾[٢]، وقد بيّنا أنّ هذه الآية تشير إلى البراهين العلميّة الثلاثة كطرق مستقلّة، فقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾ إشارةٌ إلى برهان الخلق، وقوله: ﴿فَسَوَّى﴾، ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ﴾ إشارةٌ إلى برهان النظم، فيما قوله: ﴿فَهَدَى﴾ إشارةٌ إلى برهان الهداية.

٣. قولـه تعالـى: حاكيـاً قـول إبراهيـم الخليل عليه السلام: ﴿الَّـذِي خَلَقَنِـي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[٣]، فتبيّن الآية أنّ اللّه يتولّى هداية الموجودات بعد خلقها.

٤. ومـن الآيات التي تبيّن برهاني النظم والهدايـة كدليلين مستقلّين، الآياتُ الأولـى من سـورة العلق، يقول تعالـى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّـذِي خَلَقَ* خَلَقَ

---

(١) طه:٤٩-٥٠.

(٢) الأعلى:١-٣.

(٣) الشعراء:٧٨.

﴿الْأِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ* اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الْأِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[١]، فالآيات هذه تشتمل على فصلين مستقلّين، يبتدئ كلّ منهما بكلمة: ﴿اقْرَأْ﴾، ويشير الفصل الأوّل إلى برهان النظم، والفصل الثاني إلى برهان الهداية[٢].

بين برهان الهداية وبرهان النظم:

قد يقول قائل: إنّ الهداية هي جزءٌ من النظم، وليست أمراً مستقلاً، فإنّ حركة الأشياء - الهداية - هي لازمة جبريّة لطبيعة صنعها - النظم – وليست شيئاً آخر؛ فإنّ طبيعة صنع السيارة - مثلاً - بهذا الشكل يستلزم أن تعمل وتتحرّك كوسيلة نقلٍ، وليس في البين شيءٌ جديدٌ غير الكشف عن إدراك وحسن إختيار صانعها.

ولكنّ هذا القائل قد غفل عن أنّ الاستدلال ببرهان الهداية، لا يكون بتلك الحركة العاديّة للمخلوقات، والتي هي نتيجة جبريّة لتركيبتها الماديّة ونظمها، بل الاستدلال هو بأمر يُضاف إلى مبدأ النظم الموجود في التكوين الآليّ للموجودات والذي له أثرٌ حتميٌّ في عمله، وبحركة هادفة وواعية خارجة تحرّك الأشياء في مساراتها، ولا ترتبط بطبيعة تركيبها، ممّا يكشف عن قوّة خارجة تتحكّم بها فتسيّر الأشياء وفق هدايتها. فالأشياء مخلوقةٌ أوّلاً بنظامٍ خاصّ، ومهديّةٌ ثانياً طبقاً لمبدأ آخر.

فنحن نتحدّث هنا عن نوع من القدرة على الإبداع والإختيار. وليس من شأن التركيب الماديّ القيام بالإبداع والإختيار مهما كان نظمه دقيقاً ومتطوّراً، فجهاز

(١) العلق:١-٥.

(٢) هناك آيات أخرى كثيرة تشير إلى نظام الهداية. وسيأتي التعرّض إلى بعضها، ولكنّ لعلّ هذه الآيات، وحدها، تبيّن استقلال برهان الهداية عن برهان النظم.

الترجمة يعمل وفق ما نُظّمت عليه تركيبته الماديّة؛ لأنّ المادّة تعمل ضمن دائرة قوانينهـا وطبيعـة الأنظمة التي تحكمها، لذا فهو يُترجـم الكلام الذي أعطي له مسبقـاً، وهـو لا يستطيع - وحده - أن يستعمل التورية أو التقية فيترجم كلاماً غير الذي أعطي له مثلاً، كما لو كان في الغرفة من لا تريد أن يطّلع على ما تقوله! إنّ هذا غير ممكن ما دام هذا الجهاز لا يتمتع بالشعور والتفكير والإبداع الموجودة في الكائنات الحيّة.

إنّ طبيعة ما تقوم به الموجودات الحيّة من أعمال إختياريّة وإبداعيّة، إضافة إلـى ما يوفّره لهـا تكوينها الذاتـيّ من مؤهّـلات، تكشف عن حتميّـة وجود قوّة تجذبها للتحرّك بهذا الإتجاه.

الهداية بلغة المنهج الفلسفيّ:

يعبّـر المنهج الفلسفـيّ عن الهداية بشكلٍ آخر فيقول: لا بـدّ من الإقرار بأنّه لا يمكـن تفسير حركة العالـم الكونيّ على أساس (مبدأ الميكانيكيّة) - بأن يكون كيان العالم أشبه بالآلة المصنوعة بدقّة، يترتّب عليها حركته الميكانيكيّة - إذ لا يمكن لهذا المبدأ أن يفسّر جميع الحوادث الكونيّة. من هنا لا بدّ من اللجوء إلى مبـدأ آخر يسمّيه الغربيّون بـ (مبـدأ الديناميكيّة) الذي يتولّى هداية موجودات العالم، وبصورةٍ تصل أحياناً إلى مرتبة الخلق الذاتيّ.

نتيجة ما تقدّم:

إلـى هنـا تبيّن أصـل فكرة برهـان الهدايـة. وما يهمّنـا، حتى يثبـت صحة الاستـدلال بهذا البرهان، هو أن نبيّن وجود هذه الحركـة الهادفة الإضافيّة في الموجودات. ولذلـك سنبيّـن وجـود هذه الهداية فـي الإنسان، ثمّ فـي الحيوان، فالنبات، فالجماد.

أوّلاً: الهداية في الإنسان:

يكشف العلم الحديث عن ظواهرَ وخصوصيّات موجودة في جسم الإنسان. من هذه الخصوصيّات أنّه يقوم تلقائيّاً ولا شعوريّاً بترميم ما يتلف من خلاياه ـ ضمن حدود معيّنة. وذلك عند تعرّضه لكسرٍ أو جرحٍ أو ضررٍ، وكذلك يقوم دمه لا إراديّاً بتوليد مقدار يكمل النقص الذي قد يحصل في بعض أجزائه ـ كالكريات البيضاء ـ ومثل هذه الأمور تعتبر أموراً مستقلّة عن طبيعة نظم تركيبته المادّيّة مهما عُدّ بدنه آلةً دقيقةً، ومهما كانت أعضاؤه مرتّبةً ومنظّمةً، لأنّ هذه الأمور تحصل بصورة وكأنّ لتركيبته المادّيّة شعوراً ووعياً وإرادةً غير شعوره وإرادته، فيما هذا الأمرُ غير معهودٍ في أيّ آلة أو تركيبة مادّيّة.

ثانياً: الهداية في الحيوان:

من المبادئ الثابتة في علم البيئة: (مبدأ التكيّف مع البيئة)[1]، ويعتبر هذا المبدأ من أسرار هذا العالم، وتوضيحه:

إذا قمنا بنقل حيوانٍ يعيش في منطقة باردة إلى منطقة حارّة، فهنا سنرقب عدّة تحوّلات في طبيعته وباقي أجهزته، بعضها تأثيره طبيعيّ والآخر خارجيّ:

ـ ستؤثّر على جلده الشمس ممّا يُحدث فيه تغييرات فيزيائيّة أو كيميائيّة، وهذا أمر عاديّ.

ـ ستكون لديه ردود فعل إراديّة تؤثّر في بدنه، كأن يحتاج في البيئة الجديدة إلى مدّ عنقه لإقتطاف أوراق الشجرة العالية، ممّا قد يؤدّي إلى إطالة عنقه، وفق نظريّة (لامارك).

(١) وتأتي الإشارة إلى هذا المبدأ عند الحديث عن الإشكالات على التوحيد في مبحث التوحيد ونظريّة التطوّر.

ـ ستحـدث فيـه تغيراتٌ هادفةٌ تلقائيّةٌ وغير إراديّـة ـ لا تنشأ من الآثار البيئيّة المباشرة، ولا من الإرادة الذاتيّة للحيوان– وتكون هذه التغيرات هادفةً تتناسب ومقتضيات البيئة الجديدة، فيتغيّر شعر جلده ولون بدنه حتّى يتمكّن من مقاومة أشعّة الشمس القويّة، إلى تغيرات أخرى في أعضائه وجوارحه.

وذكر (إبن سينا) مثالاً لذلك، وهو ما لو وُضعت دجاجةٌ في مكانٍ لا يوجد فيه ديـكٌ يدافع عنها، ففي هذه الحالة سيظهر تدريجيّاً مخلبٌ خلف قدمها ـ كما هو عند الديك، ثمّ يشتدّ لتستخدمه كحربة في العراك.

إنّ محـلّ كلامنا هو مثل هذا التغيّر، الذي لا يكون نتيجةً طبيعيّةً لتأثّرٍ ما، ولا يكـون إراديّاً من نفس الحيوان، وبالتالي هو ليس مقتضى طبيعة نظمه وتركيبه، وإنّما هو عملٌ وحركةٌ هادفةٌ بنوعٍ من الشعور غير الإراديّ، ممّا يكشف عن هداية وتدبيرٍ خفيّ يتدخّل في سير وحركة هذا الحيوان يُضاف إلى طبيعة نظمه وإتقانٍ صنعه.

يتحصّل من ذلك أنّ هذه النشاطات المثيرة للدهشة والتي نراها في سلوكيّات الإنسـان وغيره من الكائنـات الحيّة ـ مثل ترميم خلايا الإنسـان وظهور أعضاءٍ جديدة لدى الحيوان ـ شيء غير النظم الموجود في بدن المخلوقات، وهذا يعطي أن فـيً البناء العامّ للموجودات المنظم (النظم) شيئـاً يشبه اللغز خفيت علينا حقيقتـه، وهـو يكشف عن وجود نوعٍ من الهداية الخفيّـة تقود الموجودات الحيّة نحو أهدافها.

ثـمّ إنّ هنـاك مظاهر أخرى يمكن ملاحظتها في كلّ مـن الإنسان والحيوان، والتـي لا يمكـن تفسيرها سـوى بالاعتقاد بتلـك الهداية الخفيّـة، كالغريزة في الحيوان والإلهامات لدى الإنسان، وبيانها:

الغريزة عند الحيوان:

ويمكن الإطلال على مجموعة أخرى من هذه الهدايات في الحيوانات، وذلك من قبيل ما يُعرف بـ (الغريزة)، وهي مظهرٌ من مظاهر الهداية المتنوّعة التي يمكن ملاحظتها في سلوكيّات الحيوانات. والغريزة هذه تكون أقوى كلّما كان الحيوان أضعف، ولذلك توجد في الحشرات غرائز وتحرّكاتٌ مدهشةٌ وعجيبةٌ، نظير ما هو موجودٌ في النحل والنمل والعنكبوت...

ويَفترض البعض أنّ مثل عمل النحل عملٌ صادرٌ على نحو التعليم والتعلّم، ونتيجة تجربة إستمرّت آلاف السنين، إلا أنّ هذه الفرضيّة بطلت، لوجود أنواعٍ من الحشرات كـ (الأموفيل)[1]، وكذلك نوع من الأسماك، تقوم بأعمال عجيبة ودقيقة ومنظمة تناسب حياتها الخاصّة، وتستمرّ في مختلف الأجيال، مع أنّ الجيل اللاحق في هذه الحيوانات لا يرى الجيلَ السابق أصلاً. فلا معنى للتعليم - حيث يموت الجيل السابق كليّاً قبل أن يظهر الجيل اللاحق أو تزامناً مع ظهوره.

إنّ وجود هذه الظواهر في الحيوانات، لا يمكن تفسيره إلا بالقول بوجود مخطّط أو هداية لهذه السلوكيّات في الحيوانات، ما دامت الأجهزة الدماغية العصبيّة لأيّ حيوان، عاجزةً عن القيام بمثل هذا التوجيه والهداية.

الإلهامات عند الإنسان:

إنّ في الإنسان من مظاهر الهداية والتوجيه ما هو أسمى من الغريزة التي في الحيوان، ونسبها إلى مجموعةٍ من الإلهامات، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات:

(١) نوع من الحشرات أصغر من النحل وأكبر من الذباب.

الإلهامات الأخلاقيّة، والإلهامات الإشراقيّة، الرؤى والأحلام

١. الإلهامات الأخلاقيّة:

وهي الأوامر التي يجب على الإنسان أن يقوم بها، والتي تحقّق مصلحة المجتمع، ويطوي بها الإنسان طريق الكمال، وهي أنواع:

أ. **حكم الوجدان الإنسانيّ**: وهو مجموعة من الأوامر التي تحكم بها فطرة الإنسان وتدعوه إلى القيام بها مقابل نواه عن أشياء أخرى، كأن يُدرك الإنسان أنّ جزاء الإحسان هو الإحسان، الذي عبَّر عنه القرآن: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾[١].

فالإنسان إذا ما وقع في محنة، وجاءه شخصٌ فأنقذه من هذه المحنة، وبدافع إنسانيٍّ محض - من غير أن يكونَ هذا الشخص يعرفه أو يطمع في المقابل. فإنَّ الإنسان إذاً ما وجد صدفةً هذا الشخص في مكان آخر وقد وقع في ورطة فإنّه يستغلّ هذه الفرصة ليقابل إحسانه السابق.

إذاً إنّ النفس الإنسانيّة وفطرتها، بعد أن خُلقت معتدلةً سويّةً، قد أُلهمت وعرفت طبيعة الأعمال القبيحة والأعمال الصالحة فميّزت بينها، وهذا ما أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[٢].

ب. **المعارف القلبيّة**: لا تنحصر معارف الإنسان بما يتعلّمه من الأحكام، بل إنّ وجدان الإنسان الأوّلي أُلهِم بعض الأحكام، كعدم جواز إتّباع العالم الذي لا يعمل بما يقول. كما ورد في الحديث عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**﴾[٣].

---

(١) الرحمن:٦٠.
(٢) الشمس:٧-٨.
(٣) البقرة:٧٨.

ج. **النفس اللوّامة**: هناك نوعٌ من المحاسبة الذاتيّة تقوم به نفس الإنسان، حيث تلومه على ما يرتكبه من سيئات الأعمال وتحاكمه بعد أن يختلي بنفسه، ممّا يجعل الجاني يدرك أنّه يرتكب الجرائم. ولذلك تكشف كثيرٌ من التجارب أنّ الجناة يصابون في عاقبة أمرهم بأمراض نفسيّة وعصبيّة وأزمات روحيّة، كما ينقل عن (بسر بن أرطأة) الذي كان أحد جلاوزة معاوية حيث كانت عاقبته أن ابتلي بالجنون، وكذلك ينقل عن الطيّار الذي ألقى القنبلة الذريّة على مدينة (هيروشيما).

٢. الإلهامات الإشراقيّة (الحدس):

هناك عدّة طرق يستطيع الإنسان من خلالها الحصول على المعلومات في الفنون العلميّة المتنوّعة:

. **الطريق الأوّل**: أنّ يعتمد التجربة والإختبارات التي تُثمر كشف الحقائق بصورة تدريجيّة.

. **الطريق الثاني**: أن يعتمد التفكير والاستدلال والبرهان والأقيسة، فيحصل على نتائج كانت مجهولة لديه، إستناداً إلى مقدّمات يعرفها مسبقاً[١].

هذه هي الطرق المعهودة والمعروفة، إلا أنّ هناك طريقاً ثالثاً مؤثّراً في حصول الإنسان على المعارف، وهو ما يُعرف بالإلهام الإشراقيّ، وهو محلّ بحثنا.

فالإلهام الإشراقيّ هو نوعٌ من الإلقاء في الروع حيث تنقدح فكرةٌ في ذهن الإنسان فجأةً بعد أن يكون قد عجز عن حلّ المسألة التي بين يديه، وذلك عبر طريق آخر لم يكن قد فكّر به سابقاً. فهذا النوع من المعرفة لا يكون معلولاً

(١) راجع منطق المظفر في تعريف الفكر، وخطوات التفكير.

لحوادث الماضي ولا نتيجة حتميّةً لها، بل هو ثمرة إستعداد ذهن الإنسان لتلقّي نوع من الإلهام والإيحاء، فهو الذي يتحدّث عنه (إينشتاين) بقوله: (...إنّ النظريّات المهمّة والكبرى في العالم هي التي تتقدح ـ على نحو الإلهام ـ فجأةً وفي حالة معيّنة في أذهان العلماء)[١].

٣. الرؤى والأحلام:

إنّ النظريّة الصحيحة[٢] والتي تعمّ جميع أنواع الأحلام هي النظريّة التي تعتمد على تقسيم الأحلام إلى عدّة أنواع:

فبعضها يحصل نتيجة الأحوال الجسميّة للإنسان، كالجائع أو الظامئ يرى الطعام أو الماء العذب في المنام، وكذلك من يتناول طعاماً يؤذي معدته يؤدي ذلك إلى إيجاد إضطرابات، تؤدّي بدورها إلى رؤية كوابيس.

وبعضها مرهونٌ بأحواله الروحية، وذلك من قبيل الرؤى التي تعبّر عن الأمور

---

(١) يمكن تأييد وجود الإلهام الإشراقيّ من الكتاب والسنّة، وكلمات العلماء القدامى والمعاصرين.

(٢) وتوجد نظريّات أخرى في تفسير الرؤى والأحلام:

النظريّة الأولى: يقلّل أصحاب هذه النظريّة من أهميّة الأحلام، ويعتبرون أنّه كما يعمل فكر الإنسان وشعوره حال اليقظة بشكل منظّم، فإنّه يعمل عند نومه بطريقة غير منظّمة، ويؤدّي ذلك إلى توليد مجموعة من التخيّلات غير المنطقيّة وهي الأحلام.
وهذه النظرية باطلة، بعد أن أثبت العلماء أنّ للأحلام ـ بما يشمل أضغاث الأحلام ـ أسساً منطقيّة، وإن اختلفوا في طبيعة هذه الأسس.

النظريّة الثانية: اكتشف العلماء أثناء بحوثهم في بعض الأمراض النفسيّة وجود نوعين من الضمير في الإنسان: ضمير ظاهريّ (الشعور)، وضمير باطنيّ (اللا شعور)، وقالوا بأنّ للضمير الباطنيّ نشاطات متعدّدة منها أنّه يظهر في عالم المنام ويؤثّر في حصول الرؤى والأحلام.

لذا يعتقد هؤلاء بأنّ الأحلام والرؤى ـ كلّها ـ عبارة عن تجليّات للميول المكبوتة والخفيّة التي طردها الشعور الظاهريّ، فتدخل حيّز الشعور الباطنيّ. فالأحلام جميعاً بنظر هؤلاء هي نتيجة مخزون من سوابق الإنسان الجسميّة والروحيّة.

ونحن بدورنا نعتقد بأنّ الأساس الذي انطلقت منه هذه النظريّة صحيح، ولكنّها أخطأت في تعميم تفسير الرؤى والأحلام على أساس هذا المبدأ فمن الملاحظ أن بعض الرؤى المناميّة لا يمكن تفسيرها على هذا الأساس، حيث لا ترتبط بالماضي بأيّ نحو، بل ترتبط أحياناً بأمور مستقبليّة من المحال أن تكون قد حدثت سابقاً، واختُزنت في باطن الإنسان، ومثل هذه الرؤى كثيرٌ ومشهودٌ بين سكان مختلف أرجاء المعمورة، وعلى مدى التاريخ البشريّ، ولذلك فلا بدّ من نظريّة تستوعب الرؤى والأحلام جميعاً، وهي النظريّة التي ذكرناها في المتن.

المكتومة في داخل الإنسان، فتكون أحلامه عبارةً عن تجليات دقيقة لتلك الأمور المكتومـة، كسارق الأكفان الذي رأى في منامه أنّه يقشّر البيضٍ المسلوق فيأكل بياضه ويطرح صفاره.

وثمّة نوعٌ ثالثٌ يعتبر من الإشراق والإلهام، ولا يرتبط بأيٍّ من أحوال الإنسان الروحيّة أو الجسميّة.

وهذا من قبيل رؤيا النبيّ يوسف عليه السلام في طفولته: **﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾**[1]، ورؤيا الملك التي فسّرها نفس يوسف عليه السلام: **﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾**[2]، وكذلك رؤيا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم التي تحقّقت عام الفتح: **﴿لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ آمِنِينَ...﴾**[3].

إنّ مثـل هذا القسم الأخير من الرؤى لا يمكـن تفسيره إلا بعد الإقرار بوجود إلهامـاتٍ وإيحاءاتٍ لا نعرف كنهها ولا حقيقتها ولا نعلم سوى أنّها تأتي من أفقٍ آخر.

ثالثاً: الهداية في النبات:

يذكر علم الأحياء أنّ جميع الكائنات الحيّة-من حيوان ونبات-يرجع في التحليل النهائيّ إلى ما يُعرف بالخليّة الأولى، فترجع النباتات والحيوانات إلى أصل واحد، وهذا هو مبدأ التكامل، ثمّ إنّ هذه الخليّة بلغت مرتبةً من التكامل تحوّلت معها إلى خليّتيـن: خليّة نباتيّة وأخرى حيوانيّة، بحيث صـارت طريقة أداء وإحتياجات كلّ

(١) يوسف:٤.
(٢) يوسف: من الآية٤٣.
(٣) الفتح: من الآية٢٧.

واحدة من هاتين الخليّتين على طرفي النقيض، وبلغ التمايز بينهما درجةً جعلت كلّاً منهما عاجزةً عن مواصلة الحياة لو وضعت في غير بدنها.

وهنا نقول: إنّ الخليّة الأولى بتكوينها الماديّ المنظمّ، مهما بلغت من الدقة، فـإنّ غاية ما يمكن أن تقوم به هو أن تتكاثـر تدريجيّاً بحيث تشكّل مجموعة من الأعضـاء المتناسقة، أمّا أن تنقسم إلى نوعيـن مختلفين تماماً بل ومتناقضين أحيانـاً، فهذا مـا يعجز عنه تركيبها المـاديّ، وهو بحاجةٍ إلى قـوّةٍ خارجةٍ عن ذاتها.

رابعاً: الهداية في الجماد:

يصـرّح القرآن الكريم بأنّ مبـدأ الهداية عامٌّ يشمل جميع الموجودات، يقول تعالـى: ﴿قَالَ رَبُّنَـا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَـدَى﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿... وَأَوْحَـى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...﴾[2]، أي تمّ إبلاغ كلّ سماءٍ بما تقوم به وهديت إلى مسار حركتها[3].

إلا أنّ العلوم الحديثة لم تستطع حتّى الآن إثبات هكذا هداية ـ أي غير اللوازم الذاتيّـة ـ فـي الجماد، بل ظـلّ الأمر مجهولاً بالنسبة لهـا، لكنّها في المقابل لم تستطع أن تنفيها.

فمثلاً إكتشف نيوتن (قانون الجاذبيّة)، والذي وفقاً له تفسّر حركات الأشياء. إلا أنّ غايـة مـا اكتشفه هو وجود نوع مـن الجاذبيّة بين الأجسـام والأجرام في الكـون ووضع المعادلة الرياضيّة لذلك. فهـو عرّف هذا القانون بآثاره لكنّه بقي عاجزاً ـ بإعترافه ـ عن تبيين ماهية هذه الجاذبية، فما هو سرّ هذه الظاهرة؟!

(١) طه:٥٠.

(٢) فصلت: من الآية١٢.

(٣) فليس المراد من الوحي ما قد يُتوهّم من أنّه لا بدّ أن يكون من نوع الهمس في الأذن.

إنّ نيوتـن نفسه صرّح بتأثيـر الإرادة الإلهيّة في قانـون الجاذبيّة، فقال: (إنّ القانـون الـذي اكتشفته لا يكفي وحده لإيجـاد هذا النظم ولا بدّ مـن وجود قوّة مؤثّرة إضافة لذلك).

إنّ العلـم إذا كان عاجزاً عـن إثبات الهداية الإضافيّة في حركة الجماد، فهو عاجزٌ أيضاً عن إنكارها بإثبات أنّ هذه الظاهرة الحركيّة هي من اللوازم الذاتيّة في تركيب الأجرام.

خلاصة الدرس

- يعتمـد برهان الهداية على التأمّل في الهداية التي تظهر كحركة مفاجئة في أثنـاء مسير الأشيـاء والموجودات نحو التكامل، فيما يعتمـد برهان النظم على التأمّل في نفس تركيب وتكوين الأشياء المتقن بحيث تتحرّك ذاتيّاً على وفق هذا التركيب لتصل إلى هدفها.

- الفرق بين برهان النظم والهداية، أنّنا حين نتحدّث عن النظم فنحن نتحدّث عـن حركة عاديّة تكون نتيجـةً حتميّةً لطبيعة تركيبة الأشياء الماديّة، أمّا عندما نتحدّث عن الهداية، فنحن نتحدّث عن حركة غير متوقّعة ولا تخلو من إبداع ممّا يكشف عن وجود قوّة خارجيّة تضاف إلى طبيعة النظم والتركيب الماديّ.

- أوّل مـن ميّز بين برهانـي الهداية والنظم هو القرآن الكريم، حيث ذكرهما كدليلين مستقلّين.

- لكي يصح الاستدلال ببرهان الهداية لا بدّ من إثبات وجود هذه الهداية في الموجودات.

- تظهر الهداية في الإنسان في عدّة أشكال، منها ترميم جسمه تلقائيّاً للخلايا التالفة، وتعديل دمه للأجزاء التي قد يفقدها.

- تظهـر الهداية فـي الحيوانات عندما نتأمّـل مبدأ التكيّف مـع البيئة، حيث تظهـر للحيوان لا شعوريّـاً بعض الأعضاء التي تساعـده ليعيش في بيئةٍ جديدةٍ. كما تظهر الهداية في الغريزة التي نجدها في هذا الحيوان.

- ومـن مظاهر الهداية فـي الإنسان والحيوان، ما يطلق عليه اسم الغريزة في الحيوان، والإلهامات المتنوعة في الإنسان، حيث نرى آثار هذه الإلهامات، ونبقى عاجزين عن الكشف عن حقيقتها وماهيّتها.

- يمكننا أن نستدلّ على وجود قوّة خارجيّة تتدخّل في هذا الكون، عندما نتأمّل مـا اكتشفه العلم الحديث، من أنّ الكائنات الحيّة جميعاً ترجع إلى خليّة واحدة، نتـج عنها في ما بعـد الحيوانات والنباتـات، مع ما هنالك من فـرقٍ بل تناقضٍ أحياناً بين هذين النوعين.

- يعتبر القرآن الكريم مبدأ الهداية شاملاً حتّى للجماد، إلا أنّ العلم الحديث لم يتمكّن من إثبات ذلك، كما أنّه لا يستطيع أن ينفي.



أسئلة الدرس

١. ما هو برهان الهداية؟

٢. هل ميّز القرآن بين برهاني الهداية والنظم؟

٣. ما هو الفارق الدقيق بين برهان الهداية وبرهان النظم؟

٤. في أيّ الموجودات تلاحظ ظاهرة الهداية؟

٥. مـا هـي الإلهامـات الأخلاقيّـة والإلهامـات الإشراقيّـة عند الإنسان؟



الدرس الخامس

التوحيد ونظريـّة التطوّر



أهداف الدرس

١ـ شرح نظرية قدم الأنواع ومناقشتها.

٢ـ القدرة على التمييز بين نظريتي قدم الأنواع وثباتها.

٣ـ شرح نظرية التطور بين لامارك وداروين.

٤ـ إكتساب القدرة على دحض نظرية داروين علمياً.

٥ـ شرح نظرية الطفرة.

٦ـ القدرة على مناقشة نظرية التطوّر وعدم قدرتها على نفي الخالق.





تمهيد:

ظهـرت في العلـوم الحديثة نظريّـةٌ اعتبر البعض أنّها تُشـكّل نقضاً لبعض براهيـن التوحيد، وهي نظريّة التطوّر والتكامـل المعروفة باسم نظريّة داروين. فـلا بدّ أن نطلّ على هـذه المسألة، لنبحث هل تؤثّر واقعاً علـى أدلّة التوحيد أم لا؟ **وبعبـارة أخـرى**: هل يستلـزم الإيمان بالتوحيد الاعتقـاد بالنظريّة المقابلة لنظريّة التطوّر، وهي نظريّة ثبات الأنواع؟

تاريخ المسألة:

جـرى البحث منذ القديم عن مسألة ثبـات الأنواع الحيّة وتبدّلها. ويُذكر في أغلـب الكتب التي تناولت تاريخ هذه المسألـة أنّ ثمّة نظريّتين في المقام، تقول الأولـى بثبات الأنواع؛ وأنّ أنواع الكائنـات الحيّة جميعاً قد حدثت فجأةً في زمن معيّـن، والثانية بتبدّل الأنـواع وتطوّرها، وينسبونها إلى دارويـن، ويدّعون أنّه لا ثالثة لهما.

ولكـن للأسف فإنّ الكاتبين في تاريخ العلوم والأديان تفتقد آراؤهم إلى كثيرٍ

من الصحّة، إمّا للعجز عن الإحاطة بجميع العلوم التي يؤرّخون لها، وإمّا لوجود تحريفات في هذا التاريخ ناتجة عن سوء نيّة.

وفي المقام يمكن أن نلاحظ:

أوّلاً: أن النظريّة المنسوبة لداروين ليست نظريّةً جديدةً بل هي نظريّةٌ قديمةٌ، فقد نقلتها بعض الكتب الفلسفيّة، ككتاب الشفاء لإبن سينا، والأسفار للملا صدرا عن قدماء فلاسفة اليونان، وهي منقولة عن الفيلسوفين اليونانيين: أنكسيمندروس وإنباذقلس، أي أنّها ظهرت قبل ٢٥٠٠ عامٍ، غاية الأمر أنّهم لم يبيّنوا تفصيلاتها التي بيّنها داروين.

ثانياً: أن هناك نظريّةً ثالثةً في المقام، وهي تقول بثبات أنواع الموجودات، ولكنّها لا تؤمن بحدوثها في زمن معيّن بل تقول بأنّها قديمةٌ، فهذه النظريّة تقول بقدم الأنواع بالإضافة إلى ثباتها.

عرض النظريّات:

١ـ نظريّة ثبات الأنواع:

ذكرنا أنّ ثمّة نظريّةً أخرى تقول بثبات الأنواع. ويعتبر أصحاب هذه النظريّة أنّ أنواع الموجودات الحيّة كلّها ظهرت إلى حيّز الوجود في زمن معيّن فجأة ومن العدم (الحدوث الزمانيّ)[١]، وذلك بصورة غير مألوفة ولا طبيعيّة، فيُقال بذلك بشأن خلق آدم وحوّاء، وكلّ زوجين من أنواعٍ الحيوانات.

وقد أطلق أنصار هذه النظريّة عليها اسم (نظريّة الخلق).

(١) الحدوث الزماني يعني: كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم الزماني مثل: مسبوقيّة اليوم بالعدم في الأمس، ومسبوقيّة حوادث اليوم بالعدم في الأمس.

وفــي الواقع فإنّ العامّة من الناس هم الذين كانوا يؤمنون بهذه النظريّة، أمّا العلمــاء فلم يؤيّدوها، بل كانــوا يرونها نظريّةً عاميّةً وليســت فلسفيّةً، فبعضهم عارضها وبعضهم سكت عنها.

وعلى كلّ حال فإنّ الوقائع أثبتت وهن هذه النظريّة).

٢ـ نظريّة التطوّر:

تقــدّم أنّ جذور هذه النظريّة ترجع إلى ما قبــل ٢٥٠٠ سنة، ولكنّها اشتهرت باسمــي العالِمَيــن: لامــارك، وداروين اللذين بيّنــا تفصيلاتهــا، وهذه خلاصة كلامهما:

. لامارك:

إشتهــر عالم الأحياء الفرنسيّ لامارك (القرن التاســع عشر الميلاديّ) بأنّه أوّل من صرّح بهذه النظريّة في العصر الحديث.

وقــد كان يعتقد أن الكائنات الحيّة تطورت على مدى حقب تاريخ الأرض، من أنــواع بحريّــة بسيطة ذات خليّة واحــدة، تكاملت بصورة تدريجيّــة إلى أن ظهر الإنســان المعاصــر، لذلك فهــو يعتقد بــأنّ الكائنات الحيّة قد تولّــد بعضها من بعض بعد أن كانت نوعاً واحداً، وذلك بفعل مجموعةٍ من القوانين الطبيعيّة التي أحدثت هذه التغييرات والتطوّرات).

٣ـ نظريّة قِدَم الأنواع:

ذكرنا بأنّ أصحاب هذه النظريّة يقولون بأنّ أنواع الموجودات الحيّة ثابتة لم تتبدّل، وهي ليست حادثةً ظهرت إلى الوجود في زمن معيّن، بل هي قديمةٌ لا بداية لهــا، فكلّ الموجودات الحيّة كانت موجودةً دائماً وبالصور التي هي عليها اليوم.

وقـد تبنّى هـذه النظريّة بعض الفلاسفـة، إنطلاقاً من الأصـول الفلسفيّة، كأرسطو وإبن سينا.

ويستند هؤلاء في نظريّتهم إلى:

١- أصل فلسفيّ يقول بقدم الفيض[١]، ولذلك فلا بدّ أن تكون الكائنات الحيّة موجودة منذ القدم.

٢- أصل طبيعيّ من أصول علم الطبيعيّات والفلكيّات القديم، يقول بأنّ الأرض والأفلاك ثابتةٌ لا يمكن أن تتغيّر أبداً، ولهذا إعتقدوا بثبات الأنواع.

نقد هذه النظريّة:

إنّ الأساس الثانـي الذي قامت عليـه هذه النظريّة، وهو ثبـات الأفلاك، قد إتّضـح اليوم وهنه، فقـد انهارت أسس النظريّة الفلكيّة القديمـة تلك، بعد أن ثبـت أنّ وضع الأرض قبل ملايين السنين كان يختلف كثيراً عن وضعها الحالي، وبالتالـي فـإنّ بيئتها السابقـة لم تكن صالحـةً لحياة أنواع الموجـودات الحيّة الحاليّة، وهذا يُبطل النظريّة القائلة بقدم أنواع الموجودات).

تأثير البيئة وحاجات الكائن الحيّ:

وقـد اعتبر لامارك أنّ العامـل الوحيد المؤثّر في إحداث هـذه التغييرات هو عامـل البيئـة، من ماء وهواء وشحّ مواد غذائيّة وأعـداء، لأنّ هذه العوامل توجد ردود فعل فـي الكائن الحيّ تتناسب مع إحتياجاًته الجديـدة، فكلّ احتياج يؤدّي مع مرور الزمن إلى ظهور تغييرات تدريجيّة في تكوين أفراد هذا النوع، فالعضو الذي يَكْثُر إستخدامه ينمو ويتطوّر أكثر من غيره، فيما العضو الذي يُهمل يضعف

(١) حيـث لا يمكـن الفصل بيـن الخالق والخلق، فالخلق أزلـيّ كالذات الإلهيّة، وقـد تقدّم التعرّض إلى هـذا الأصل في البحث الأول (المقدّمات).

ويضمر بصورة تدريجيّة.

ويضرب لامـارك مثال الزرافة المعروف لتوضيـح نظريّته، حيث يُلاحظ أن الجـزء الأماميّ من بدنها أعلى من الجزء الخلفـيّ، كما أنّ عنقها طويل للغاية، فترجـع علّة ذلك إلى أنّهـا كانت تعيش في بيئة لم تجد فيهـا علفاً على الأرض، فاضطرهـا الأمر إلى أن ترفع جسمها الأماميّ وأن تمدّ عنقها، ومع تكرار العمل صار جسم الزرافة - شيئاً فشيئاً- بهذا الشكل.

التغييرات الإيجابيّة والسلبيّة:

وعلى هذا الأساس يفسّر لامارك جميع التغييرات والإختلافات في أنواع الكائنات الحيّة، سواء كانت إيجابيّةً بإستحداث عضو جديد، أو سلبيّةً بإلغاء عضو بصورة تدريجيّة[1]، وفي المقابل فإنّه لن يحدث أيّ تغييرٍ في أيّ نوعٍ من الموجودات الحيّة ما دامت الأوضاع البيئيّة التي يعيش فيها أفراد هذا النوع ثابتة.

التغييرات تنصبّ في صالح الكائن:

واعتبـر لامـارك أنّ التغييرات الحاصلة فـي الكائن الحيّ تنصـبّ دائماً في صالحـه، فهو دائماً فـي سير تكامليّ صعوديّ، حيث تـؤدّي التغييرات إلى إيجاد حالـة من الانسجـام بين تكوينه البدنـيّ وأوضاع البيئة. فالكائـن الحيّ يختلف عـن الجماد؛ فالجمادات منفعلـةٌ دائماً بالعوامل البيئيّة، وهـي تؤثر عليها سلباً أو إيجابـاً، أمّا الكائن الحيّ، فهو بالإضافـة إلى إنفعاله فإنّه تظهر منه ردّة فعلٍ تؤدّي إلى تغييراتٍ لصالحه.

(١) ويقـول لامـارك إنّ الأفعى كان لهـا أرجل في بداية أمرها، لكنّها عاشت في بيئة تضطرهـا إلى الاختفاء باستمرار والزحف للدخول تحت الأرض، ولم يكن لديها حاجةٌ إلى المشي، ممّا أدّى إلى ضمور رجليها شيئاً فشيئاً إلى أن زالتا.

عامل الوراثة:

تنتقل الصفات الجديدة بالوراثة إلى الأجيال اللاحقة.

. داروين(١):

بقيت نظريّة لامارك التي تقوم على أساس مبدأ (تأثير البيئة) عاجزةً عن تفسير علّة ما قاله بشأن كون التغييرات تنصب دائماً لصالح الكائن الحيّ، إلى أن أتى داروين(١٨٠٩م) بأصول إضافيّة في هذا المجال.

فداروين لم ينف تأثير البيئة، لكنّه لم يجعل ذلك الأصل الوحيد في هذا المجال، بل اعتبر أنَّ العامل المحوريّ في إيجاد التبدّل في الأنواع، هو عامل (الإنتخاب الطبيعيّ)، فيما يُعدّ عامل البيئة عاملاً ثانويّاً.

خطوات داروين:

قابليّة التغيّر النوعيّ:

لاحظ داروين أنّ في الكائنات الحيّة قابليّةً للتغيير النوعيّ عبر أساليب الانتخاب الإصطناعيّ، كما يقوم به مربّو الحيوانات الأليفة، فإنّهم إذا لاحظوا صفةً مميّزةً ومتفوّقةً عند بعض الحيوانات قاموا بعزلها وتزويجها من بعض، ممّا يؤدّي إلى تقوية هذه الصفة في الجيل اللاحق، ممّا يوجد نوعاً جديداً من هذا الكائن الحيّ بعد مدّة من الزمن، وأطلق على ذلك اسم (الإنتخاب الاصطناعيّ).

واستنتج: قابليّة الكائنات لتغيير أشكالها وهيئاتها وصفاتها، أضف إلى ذلك إمكانيّة تقوية هذه الصفات.

(١) تقدّم أنّ هذه النظريّة قد اشتهرت بنظريّة داروين، وعلّة اشتهارها باسمه تعود إلى شدّة معارضة طائفة من علماء الطبيعة والدين لنظريّته، ولثباته على نظريّته وتقديمه مختلف الأدلّة، أضف إلى ذلك الدعم الذي قدّمته له بعض التيارات التي اعتقدت في نظريّته ما يؤيّد أفكارها، مثل التيارات الماركسيّة والماديّة والفاشيّة...

(التنازع لأجل البقاء) وبقاء الأصلح:

وجـد داروين أنّ الطبيعة عاجزة عن تلبيــة إحتياجات تكاثر الكائنات الحيّة، ممّا يجعل الأفراد في حالةٍ مستمرةٍ من التنازع لتلبية إحتياجاتهم.

ثـمّ إلتفـت إلـى عدم تماثـل مواليـد الحيوانات، فهـي تتمايـز بخصائصها الفرديّــة، وعند التنازع سيكـون الإنتصار والبقاء للأقـوى والأصلح بينها، فيما يتعرّض الضعيف للإنقراض.

هكذا تنبّه داروين إلى عامل (التنازع من أجل البقاء)، الذي أنتج (الانتخاب الطبيعيّ)، والذي يؤدّي بدوره إلى (بقاء الأصلح).

عامل الوراثة:

بعـد أن يبقى الأقوياء من كلّ نـوع تنتقل خصائصهم بالوراثـة إلى أبنائهم، فيكـون الجيـل التالي مـن الأولاد أفضل من الجيـل السابق، مع مـا هنالك من الإختـلاف في ما بين أبناء نفس هذا الجيل في الصفات، فتتكرّر العمليّة نفسها ليبقــى المتفوّق من بينها وينقرضـ الباقون، وهكذا... وبهـذه الصورة يحصل التكامـل عبــر الأجيال المتتابعة، ويكـون العامل الذي يحفظ التفـوّق، هو عامل الوراثة[١].

الإشكاليّة المطروحة في نظريّة التطوّر:

إعتقـد البعضـ أنّ نظريّــة التطـوّر تضــرّ بأدلّــة إثبات وجـود الله، في حين

(١) أصل الإنسان قرد: بعد ذلك نشر داروين أبحاثاً جديدةً سعى فيها إلى نفيٍ جميع أشكال الاختلافات الكبيرة المتصوّرة بين الإنسان والحيوان، معتبراً أن ما في الإنسان لا يعدو كونه صفات أكثر تكاملاً مما هو موجود في الحيوانات. وكان داروين يجري باستمرار مقارنات بين البدائيّين من النوع البشريّ والمتكاملين من فصيلة القرود، وتوصّل إلى أنّ الإنسان والقرد يشتركان في الأصل النوعيّ، ولذلك فهما يشتركان في وحدة الجدود!

اعتبرها بعض الماديّين إنتصاراً لعقيدتهم في عدم وجود الله، فيما انبرى بعض الإلهيّين إلى مكافحة هذه النظريّة بهدف الدفاع عن عقيدة التوحيد والإيمان بالله، وإعتقد آخرون بأن التوحيد يستلزم الاعتقاد بنظريّة ثبات الأنواع ـ نظريّة الخلق.

والإشكال المتوهّم هو أنّ أساس برهان النظم يقوم على أساس الاستدلال بوجود نظم دقيق ومتقن في أيّ نبات أو حيوان نخضعه للدراسة. ووجود هذا النظم يدلّ بصورةٍ واضحةٍ على وجود قوّةٍ حكيمةٍ ومدبّرةٍ هي التي قامت بإيجاده انطلاقاً من أهدافٍ معيّنةٍ، فإذا قلنا بأنَّ القوانين التي ذكرها لامارك وداروين قادرةٌ على إيجاد هذا النظم المتقن والقائم على أساس الحكمة، فيكون النظم الحاليّ نتيجة عوامل التفوّق التي تراكمت بصورة تدريجيّة، دون الحاجة إلى وجود قوة ذات إرادة وحكمةٍ وإختيارٍ، وبالتالي يسقط برهان النظم من أدلّة إثبات وجود الله[1].

فالإنسان لم يُخلق بهذه الصورة المنظمة دفعةً واحدةً، حتى نُثبت أنّ قوّةً حكيمةً وعالمةً أوجدته بهذا الشكل، بل إستغرقت كلّ خصوصيّةٍ من خصوصيّاته مئاتُ الملايين من السنين، ليظهر في صورته الحاليّة نتيجة مجموعةٍ من القوانين الماديّة والطبيعيّة.

والسؤال هو: هل صحيحٌ أنّ هذه النظريّة تؤثّر على أدلّة التوحيد؟ وهل يستلزم الإيمان بالتوحيد الاعتقادَ بنظريّة ثبات الأنواع؟

الردود على نظرية التطوّر:

هناك مجموعةٌ من الردود على هذه النظريّة، بعضها علميّ تجريبيّ يدحض

(١) كما لا يخفى فإنّ هذا الكلام لو تمّ فسيؤثّر على برهان الهداية أيضاً.

نفسـ النظريّة، وهو نتيجة أبحاث معاصرة أثبتت بطلان هذه النظريّة، وبعضها توحيـديّ ينطلق مـن فرض التسليم بهذه النظريّة فيبيّن أنّهـا لا تؤثّر - لا هي ولا غيرهـا - علـى عقيدة التوحيـد، وبالتالي لا يستلـزم الإيمان بالتوحيـد الاعتقاد بنظريّة أخرى.

١- **الجواب الأول:** بطلان النظرية:

رغـم القرائـن الكثيرة التي عرضهـا داروين فإنّ نظريّته بقيـت محلّ نقاش العلماء، وبدت فيها إشكالاتٌ كثيرةٌ، جعلت العلماء لا يقتنعون بها.

أسئلة مثارة حول نظريّة التطوّر:

فقد طرح العلماء مجموعة من الأسئلة تبيّن وهنَ التفسير الذي قام به دارون، نعرض نموذجاً منها:

- إذا كان إستخـدام الرأسـ كوسيلـة للعراك يـؤدّي إلى ظهـور القرون فيها، فلمـاذا ظهر للثور قرنان ولوحيد القرن قـرنٌ واحدٌ، في حين لم يظهر للحصان أيّ قرن؟!

- لماذا لم يرجع العضو الطارئ إلى حالته الأولى بعد أن عادت الأوضاع البيئيّة إلى حالتها الأولى؟! فلماذا لم يرجع عنق الزرافة إلى ما كان عليه بعد أن أصبح علفها متوفّراً على سطح الأرض؟!

عامل الوراثة:

مجموعة من مثل هذه الأسئلة جعلت العلماء لا يقتنعون بنظريّة داروين. ولكنّ الـذي أجهز على هذه النظريّة هو إكتشافات العلـم التجريبيّ اللاحقة. فإنّ من الأصـول الأساسيّـة التي بنى عليها لامـارك وداروين النظريّةَ فـي تفسير تطوّر

الأنــواع، هــو مسألة إنتقــال الصفات بالوراثــة، ولولا هذا الأصل لمــا تمّ أيٌّ من كلامهمــا، وقد إكتشف العلماء في ما بعد عــدم صحة الإنتقال الوراثيّ للصفات المكتسبة وللتغييرات السطحيّة التابعة لتغيّر البيئة.

فبعــد سنة مــن وفاة دارويــن، إكتشف العالــم البلجيكيّ (وان بنــدن) كيفيّة التكاثــر فــي الحيوانات، وأثبــت أنّ الصفات الوراثيّة لا تنتقــل إلا عبر الخليّتين الجنسيّتيــن، وبعد أن أجروا التجارب والبحوث ثبــت لديهم أنّ جميع التغييرات التــي تحدث في الكائن الحيّ، سواء أكانت بتأثيــر البيئة، أم بواسطة الإنتخاب الطبيعــيّ، لا تنتقل بالوراثة إلى الأجيــال اللاحقة، فالصفات المكتسبة لا يمكن أن تنتقــل بالوراثة، وبذلك حطّمــوا أصلاً أساسيّاً من نظريّــة لامارك وداروين، وبالتالي قد أجهزوا عليها.

نظريّة الطفرة:

وظهرت بعد ذلــك نظريّة أخرى قدّمها العالــم البلجيكيّ (هوغو دوفريس)، وعُرفــت بنظريّــة الطفــرة الوراثيّــة أو نظريّــة موتاسيــون، وتعتمــد على ظهور خصوصيّــات بصورة مفاجئة في الكائنات الحيّــة، ولا يكون لهذه الخصوصيّات إرتبــاطٌ بعاملِ البيئةً. وهذه الطفرة تترك آثارهــا على الجينات بحيث يمكن أن تنتقــل وراثيّــاً، وبالتالي، فإنّه قد أُسنــد تبدّل أنواع الكائنــات وتطوّرها إلى هذه الطفــرة، بعد أن إتضح عدم إمكان تطوّر الكائنــات الحيّة وتكاملها إستناداً إلى عامَلي الإنتخاب الطبيعيّ وإنتقال الصفات المكتسبة وراثياً.

النتيجة:

وما وصلت إليه العلوم الطبيعيّة هو حقيقة يعترف بها جميع علماء الأحياء في أرجــاء العالم، وهي العجز عن إيجاد تفسيرٍ مــاديّ للتناسق المشهود في تكوين

الموجودات الحيّة، والتي لا يمكن أن تكون قد جاءت على نحو الصدفة.

علـى الرغم من بطلان نظريّة داروين فنحـن سنبحث في أنّها لو سُلّمت فهل تضرّ بأدلّة التوحيد[1]؟

٢ ـ الجواب الثاني: علّة الظاهرة:

إنّ نظريّـةَ التطوّر نظريّةٌ وصفيّةٌ، تفسّر كيفيّة حدوث التطوّر. ولكن في هكذا أبحــاث ـ أبحاث العقائد[2] ـ لا يكفي أن نلاحظ ظاهرةً مشهودةً، ونبيّن كيفيّتها، بل يبقى السؤال قائماً عن علّتها. فنحن ولو إعتقدنا بوجود قابليّة التغيّر والتبدّل النوعـيّ في الكائنات الحيّة والتي تـؤدّي إلى حدوث تغييرات في أنواعها، فلا بدّ أن نسأل عن الذي أوجد هكذا قابليّات متقنةً وهادفةً في الكائنات.

لا شكّ أنّها قوةٌ عالمةٌ ومدركةٌ قد نظّمت الكائنات بهذا الشكل الهادف بحيث تصل إلى تكاملها.

يقول لامارك: هناك حاجة إلى قوّةٍ مدبّرةٍ، جهّزت هذا الكائن بأجهزة تؤدّي إلى إحداث التغيير.

ويقـول داروين[3]: إنّ جميع العوامـل التي ذكرتها لا تكفـي للكشف عن سرّ الخلـق، فالطبيعة تتوجّه نحو الأفضل وفق مبـدأ (إنتخاب الأصلح)، وهذا يعني أنّهـا تتوجّه إلى غاية وإلـى هدف معيّن، وبالتالي فلا بدّ مـن وجود قدرةٍ جعلت الطبيعة تتوجّه كذلك.

ووجـود قوانين قـد جعلها الله في الكائنــات تحكم تبدّلهـا وتغيّرها النوعيّ،

(١) لا يخفى أنّ هذا النقاش يسحب نفسه على مجموعة من القوانين الماديّة الأخرى التي تظهر بين الفينة والأخرى، والتي يُدّعى أنّها تضرّ بأدلّة التوحيد، أو بوجود عالم الغيب، وهنا تكمن أهميّته.

(٢) في أبحاث العقائد نبحث عن الوقائع وخفايا الأمور، فيما العلم التجريبيّ قد يكتفي بوصف ما يحدث بغضّ النظر عن سرّ ذلك.

(٣) داروين نفسه لم يكن ماديّاً بل كان مؤمناً بالله، وقد صرّح بنفسه أنّ نظريّته لا تنفي وجود الخالق عزّ وجلّ.

أمـرٌ طبيعيّ قد جـرت سنّة الخلق عليه[1]، فالله هو الذي خلق ونظّم عالمنا على أساس الأسباب والمسبّبات.

مـن هنا، يتّضـح أنّ أدلّة الإلهيّين التوحيديّة بقيـت على قوّتها بعد ظهور مثل هـذه النظريّات، بل ازدادت قوّةً، بمعنــى أنّ النظريّات العلميّة الحديثة قد بيّنت بصورة أفضل كون حركة الطبيعة حركةً هادفةً، فسبحان من أودع هذه الطبيعة نظمَها المتقن فيها!

٣ـ الجواب الثالث: عدم كفاية النظريّة:

مـن الخطأ الاعتقاد بأنّ القوانيــن التي ذكرها كلّ من لامارك وداروين كافيةٌ لإيجاد التنوّع في الموجودات.

ذلـك أنّ هنــاك تغييــرات لا تكون إراديّــةً أو شعوريّةً في نفـس الكائن الحيّ، فهــو يرتّب وضعه بصورة لا شعوريّة بحيث ينسجــم مع التغييرات البيئّيّة، وذلك بخـلاف التغييــرات الإراديّــة من قبيل طول عنــق الزرافة. وقد ظهــرت نظريّةٌ حديثةٌ تتحدّث عن (التكيّف مع البيئة) تؤيّد هذا الكلام[2].

واعتــرف لامارك نفسه بأنّ ثمّة قــوّة داخليّة أو حساً داخلياً يساهم في إيجاد التغييرات المناسبة.

وكذلك يصرّح داروين بوجود دورٍ لعاملٍ مجهولٍ، وبالتالي لا يمكن معرفة سرّ الخلق وفق القوانين وحدها.

فلمــاذا يفقــد العضــو الــذي لا يُستفاد منــه التغذيــة والرعايــة اللازمة من البدن؟

(١) كما عن الصادق عليه السلام: (أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً...) (بحار الأنوار: ٢/١٦٨)

(٢) وقد تقدّم التعرض لذلك في برهان الهداية.

وكيـف تظهر أعضــاء جديدة تتناسب مع الحاجـات الطارئة. كظهور القرون للعراك في بعض الذكور من الحيوانات التي تتعرّض للإعتداء. وبدقّة متناهية؟

هـذا لا يمكن أن يكـون مسبّباً عـن الإحتياجات الطارئة وحدهـا، فالإحتياج نفسه لا يخلق شيئاً، فضلاً عن عضو كامل متكامل، وإنّما الإحتياج يوجد الأرضيّة للخلـق والإيجاد. الإحتياج ليس سـوى الفقر. والذي يوجد هكذا أعضاء متناهية الدقّة هو عبارة عن جهاز أو قوّة مدبّرة وذات شعور في وجود الكائن الحيّ، غير إرادة وشعور نفس الكائن[1]. وهذا الحسّ بنفسه يعدّ سرّاً كبيراً ومهمّاً في عالم الطبيعـة، فالـدور المهمّ هو لردود الفعـل التي يبديها الكائن الحـيّ بهداية من البُعد الهدفيّ في طبيعته.

النتيجـة: إنّ دور العوامـل والقوانيـن الخارجيّـة هو الإعداد (علّـة إعداديّة) للتغييـر، ولكنّها ليست هي التي توجد التغيير والتبدّل، أمّا العلّة الموجدة فهي قوّةٌ خفيّةٌ مجهولةٌ في الطبيعة، ينتج عنها ردّ الفعل المعيّن ذلك، وبتلك الصورة الهادفة، حيث انتخبت نوعاً معيّناً من الأجهزة التي لا يدركها الحيوان نفسه قبل وجودها.

٤ـ الجواب الرابع: أجـهزةٌ متكاملة:

إنّ ثمّـة أجهـزةً في تكوين الكائن الحـيّ لا يمكن الإستفـادة منها ما لم تكن متكاملـة، وإلا فإنّها لا تنفعه، وفي مثل هـذه الحالات لا يمكن تصوّر التدريج في تكوينها، ومثال ذلك العين:

فـإنّ العين مكوّنةٌ مـن جهاز معقّد للغايـة، لا يمكن للإنسـان الاستفادة منه إلا بوجـود تمام أجزائه، ففي مثل ذلك كيف يمكـن تصوّر التدريج والتكامل في تكوين العين؟

(١) وهو الذي تحدّثنا عنه في برهان الهداية، وذكرنا أنّه دور اللاشعور.

فلو لم تكن العين موجودةً بهذا الشكل من التكامل في مراحل تطوّرها الأولى فإنّ الإنسـان لم يكن ليستفيد منها، وبالتالي لما كانت محلّاً للتطوّر والتكامل لا وفـق قوانين لامارك؛ إذ وفق قوانينه سيؤدّي عدم الإستفادة منها إلى الإستغناء عنها وفقدانها، ولا وفق قوانين داروين؛ حيث لا مكان لانتخاب الأفضل ما دامت العين حينها غير قابلة للاستفادة منها حتّى تتطوّر.

ففـي مثل هـذه الأجهزة التي لا يُستفـاد منها إلا وهي متكاملـة، وما أكثرها، لا يمكـن أن نقـول: قد بقي الجـزء المفيد منها تلقائيّاً إلـى أن ظهر جزءٌ جديدٌ أكمله.



خلاصة الدرس

- يدّعـي البعضـ أنّ نظريّة تطوّر أنواع الكائنـات الحيّة التي ظهرت في العلم الحديث تنافي بعض أدلّة التوحيد.

- ثمّة ثلاثُ نظريّاتٍ في مجال ثبات الأنواع وتطوّرها:

١ـ نظريّة ثبات الأنواع وقدمها. ٢ـ نظريّة ثبات الأنواع. ٣ـ نظرية التطوّر.

تقوم نظرية التطور على أساس أنّ التغييرات التي تحدث في الكائنات الحيّة، والتي أدّت إلى ظهور هذا التنوّع فيها، هي نتيجة قوانين وعوامل طبيعية.

- والإشـكال الـذي يُطرح ـ بنـاءً على هذه النظريّة ـ على أدلّـة التوحيد، هو أنّ الإلهيّين إستدلّوا بإتقان النظم في العالم، ليُثبتوا وجود قوّة حكيمة ومدبّرة وراء هذا العالم، والحال أنّ هذه النظريّة تُثبت أن الإتقان في النّظمٍ ليسً سوى نًتيجة قوانيـنَ ماديّـة طبيعيّـة، أدّت على مدى قـرونٍ متطاولةٍ إلى ظهـور هذا النظم، وبالتالي فلا محلّ لقوّة أُخرى.

ـ أمّا الجواب على الإشكال:

أولاً: بعد أن عجزت نظريّة التطوّر عن الإجابة على مجموعة كبيرة من المشاهدات الخارجية، ثبت علميّاً عدمُ صحّة هذه النظريّة في تفسيرٍ التكامل، وبقي العلماء عاجزين عن تفسير التطوّر تفسيراً طبيعيّاً.

ثانياً: تكتفي هذه النظريّة بوصف كيفيّة حدوث التطوّر، وتنسبه إلى قابليّة هادفة في الكائنات تسمح لها بالتبدّل، بينما السؤال في برهان النظم عن القوّة التي أتقنت صنع الكائنات بحيث أودعتها قابليّةً هادفةً تسير بها نحو التكامل.

ثالثاً: تعجز هذه النظريّة عن تفسير مجموعة من التغييرات الناتجة عن ردّات فعل الكائنات غير الإراديّة، وهذه التغييراتُ تحدث نتيجة حسٍّ وشعورٍ داخليٍّ، يبقى سرّاً من أسرار الخلق.

رابعاً: بعض أجهزة الكائنات الحيّة لا يمكن الإستفادة منها إلا متكاملة، وفي مثلها لا يُتصوّر التدريج في تطوّرها.

أسئلة الدرس



١. هل هناك أكثر من نظريّة ترتبط بتنوّع الموجودات؟

٢. ما هو الأصل الأساس في نظريّة لامارك؟

٣. كيف أكمل داروين هذه النظريّة وحدّدها؟

٤. كيف ردّ العلم الحديث على نظريّة داروين؟

٥. هل تكفي نظريّة داروين لتفسير وقوع تبدّل الأنواع؟



الدرس السادس

البراهين الفلسفيّة والعقليّة



أهداف الدرس

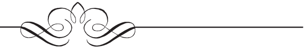
١ـ إثبات صلاحية البراهين الفلسفية حول وجود اللّه.

٢ـ شرح برهان الحركة.

٣ـ فهم برهان الوجوب والإمكان وإثبات وجود اللّه من خلاله.

٤ـ القدرة على فهم البرهان الوجودي عند صدر المتألهين والفلاسفة الغربيين والفارق بينهما.

٥ـ فهم نظرية صدر المتألهين من أصالة الوجود واعتبارية الماهية إجمالاً وربطه بالدليل الوجودي.



تمهيد:

ذكرنا في ما سبق أنّ البراهين الفلسفيّة تنطلق من محاسبات ذهنيّة وعقليّة معيّنة لبعض المعاني والمفاهيم وتثبت من خلال ذلك وجود اللّه.

إشكال على البراهين الفلسفيّة:

إلا أنّ البعض-من غربيّين ومصريّين-ينفي صلاحيّة البراهين الفلسفيّة لإثبات وجود اللّه، ويحصر طـرق معرفته بالطرق التي ذكرناها سابقاً، كطريق الفطرة والقلب، وطريق الخلق، وطريق تأمّل النظم الدقيق في المخلوقات، وكذلك معرفة اللّه من خلال تأمّل ظاهرة الهداية المشهودة في حركة المخلوقات وعملها.

وقالـوا: إنّ جميع الطرق الفلسفيّة قديمةٌ لا توصل إلى المطلوب، ولذلك فإنّ القرآن لم يسلكها، وإنّما اعتمد على الطرق آنفة الذكر.

ونحن نفنّد هذا الإعتراض إلى جوابين:

أوّلاً: محدودية معرفة التوحيد في الطرق الأخرى:

لا شـكّ في صحّـة الطرق المذكورة لإثبات وجود اللّه جـلّ وعلا - كما بيّنّا في

بحوث سابقة – ولكن ما يُلاحظ عليها محدوديّة المعرفة التوحيديّة التي تقدّمها:

- فصحيح أنّ الطريق الفطريّ يكفي للإنسان نفسه دليلاً على وجود اللّه، فإنّ من يجد في قلبه الشعور الوجدانيّ بربّه فهذا من أسمى المعرفة بوجوده تعالى، ولكنّ هذا الطريق يبقى قاصراً عن الاستدلال به للآخرين، لأنّه لا ينطلق من العقل والبراهين الاستدلاليّة[١].

- وأمّا الطرق العلميّة (الخلق والنظم والهداية)، فهي على تماميّتها في إثبات وجود اللّه، لكنّها غاية ما تُثبته هو وجود منظّم وخالق لهذا العالم، ولكن هذا غير كاف في مسألة إثبات التوحيد ومعارفه، فهذه الطرق لا توصلنا إلى مرتبة أسمى من هذه المرتبة في معرفة اللّه، أي مرتبة من يعرف وجود المؤثّر والمدبّر إجمالاً وكأمرٍ مجهول في تفصيلاته. وفي المقابل فالأدلّة الحسيّة عاجزةٌ بالكامل عن البتّ بشأن وحدانية أو تعدّد المنظّم والمدبّر لعالم الوجود، ربما إلى ما لا نهاية.

والحال أنّه لا يكفي في معارف التوحيد إثبات مدبّرٍ إجماليّ لهذا العالم، فها هو القرآن يصف الملائكة بمثل هذه الصفة.

ولا تجيب تلك الطرق على أسئلة من قبيل:

كيف وُجد هذا الخالق المنظّم؟ وهل وجوده قائمٌ بذاته أو مخلوقٌ لغيره؟! وهل أنّ وجوده أزليٌّ أبديّ؟.

وهي إذ تشير إلى بعض صفاته؛ ككونه عالماً وقادراً، فإنّها لا تبيّن هذه الصفات كما يجب أن نعتقد بتوفّرها فيه جلّ وعلا، فهي تذكر أنّه عالمٌ - لطبيعة النظم الموجود في العالم - ولكنّها تثبت علمه بالمخلوق الذي صنعه، دون أن

(١) اللّهم إلا تنمية هذا الشعور ومحاولة إحيائه عبر إثارته، كما تقدّم في طريق الفطرة.

تُثبت أنّه: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، أي الاعتقاد بخلوّ ذاته من جميع أَشكال الجهل.

وهـي تُثبت قدرتـه؛ حيث خلق كونـاً بهذه العظمـة، ولكنّها تعجـز عن إثبات كونه: ﴿على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً﴾[2]، وأنّه منزّهٌ عن جميع أَشكال العجز.

وهكـذا تعجز عن إثبـات أنّه الموجد والمدبّر لجميع شـؤون هذا العالم، وهو معكم أينما كنتم... وأنّه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3]...

وفي النتيجة:

إنّ أدوات العلـم الحسيّ يمكنها أن توفّـر لنا مستوى معيّناً من المعرفة باللّه، لكنّهـا بأدواتها لا ترقى إلى تقديم الأجوبة اللازمة للأسئلة المثارة حول الخالق عـزّ وجلّ.وهـذا المستوى مـن معرفة اللّه لا يؤسّـس لعلم التوحيـد، ولا لتشكيل معارفه الجليلة.

ثانياً: القرآن والأدلة الفلسفيّة:

وأمّـا ما ذُكر من إهتمـام القرآن الكريم بمثل طرق الفطـرة والخلق والنظم دون الطرق الفلسفيّة؛ فالجواب عليه من جهتين:

الأولـى: إنّ القـرآن قد أشار إلى المعارف التوحيديّـة الفلسفيّة، وأشار إليها كمـا سنتعرّض عند بيان البرهان الفلسفيّ[4]، بل بيّن من حقائقها ما هو أسمى ممّا توصّلت إليه الفلسفة اليوم.

(١) البقرة: من الآية٢٩.

(٢) الأحزاب: من الآية٢٧.

(٣) الشورى: من الآية١١.

(٤) سيأتي في البرهان الوجودي التعرض للآيات الدالة عليه؛ وهناك آيات أخرى تشير إلى أدلة عقلية وفلسفية نذكر منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء:٢٢)، ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الاسراء:٤٢)، ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون:٩١).

الثانيــة: إنّ سبيــل عامّة الناس فــي معرفة الله هو سلوك هــذه الطرق؛ فإنّ المهــمّ بالنسبة للعوام هو الحصــول على أصل الإيمان بــالله، لذلك يكفيهم أن يستدلّــوا بوجــود ما يشاهدونه من آثــار القدرة والعلم والتدبيــر الإلهيّ، دون أن يتقدّمــوا خطوة إضافيّة إلى الأمــام. ويختص بهذه الخطوة من كان لديه معرفةٌ أسمى بالله عزّ وجلّ.

ولذلك فنحن نعتقد بأنّ السبيل الفلسفيّ، وإن لم يكن عامّاً في صدر الإسلام، إلا أنّه قد سلكه بعض الخواصّ من أهل التوحيد.

بيان البراهين الفلسفيّة:

إنّ البرهــان الفلسفــيّ الكامل الذي يهمّنا في المقام هــو البرهان الوجوديّ، ولكن قبل التعرّض له، لا بدّ من سرد تاريخيّ إجماليّ لبعض البراهين الفلسفيّة التي سبقته، لذا نتعرّض إلى ثلاثة براهين فلسفيّة:

١- برهان المحرّك الأوّل.

٢- برهان الوجوب والإمكان الوجوديّ.

٣- البرهان الوجوديّ.

١ - برهان المحرّك الأوّل:

يعتمــد هذا البرهان علــى الحركة الموجــودة في هذا العالم. وقــد نُقل هذا البرهــان عــن أرسطو. وقبل أن نشرع في بيانه لا بدّ مــن توضيح مفهوم الحركة في المصطلح الفلسفيّ:

فالحركة فــي الفلسفة لا تختصّ بأنواع الحركات المكانيّة، بل تشمل كلّ تغيّر وتحــوّل سواء أكان مكانيّــاً أم كميّاً أم كيفيّاً أم وضعيّاً أم جوهريّاً، فالحركة عند الفيلسوف تقابل الثبات.

ونعرض هذا البرهان ضمن مقدّمات:

المقدّمة الأولى:

الحركة أمرٌ حادثٌ، وكلّ حادثٍ يحتاج إلى محدث (علّة/محرّك)، فالحركة تحتاج إلى محدثٍ (محرّك).

المقدّمة الثانية:

إنّ العلّة تُقارن معلولَها زمانيّاً، فمن المحال وجود فاصلةٍ زمانيّةٍ بينهما[1]، كذلك المحرّك والحركة.

المقدّمة الثالثة:

الحركة موجودةٌ في العالم، فهي تحتاج إلى محرّكٍ مقارنٍ لها زمانيّاً.

إذا تبيّن ذلك نسأل عن هذا المحرّك نفسه: هل هو ثابتٌ أو متحرّك؟

إذا كان هذا المحرّك ثابتاً فلا بدّ أن يكون وراء عالم الطبيعة؛ لأنّ في كلّ جزءٍ من أجزاء هذه الطبيعة نوعاً من التغيّر والتحرّك، فلا يوجد في عالم الطبيعة ثباتٌ، وبالتالي يثبت مطلوب أرسطو.

وأمّا إذا كان متحركاً فهو بحاجة إلى محرّك، فيتكرّر السؤال عن المحرّك الثاني هل هو ثابتٌ أو متحرّك؟ وهكذا إلى أن تنتهي الحركات إلى محرّكٍ ثابتٍ وهو الذي سمّوه بـ: (المحرّك الأوّل).

إشكال وردّ:

قد يُعترض على برهان أرسطو بأنّ علم الفيزياء يرفض نظريّة احتياج الحركة

(١) المقصود من العلّة هنا: العلّة التامّة، أمّا العلّة الإعداديّة فيمكن أن تنفصل عن معلولها زماناً.

بنفسها إلى محرّك، وإنّما تغيير الحركة (كزيادة سرعتها أو تغيير اتجاهها) هو الذي يحتاج إلى محرّك.

إلا أنّ المحرّك الذي يقصده أرسطو غير المحرّك الذي تحدّثت عنه الفيزياء، فالمحـرّك الذي يذكره أرسطو هو المحرّك الكامن في داخل الجسم المتحرّك، بينما الذي تتحدّث عنه الفيزياء هو عاملٌ يقع خارج وجود المتحرّك، فلا يصلح هذا الكلام لأن يكون دليلاً على بطلان نظريّة أرسطو.

ملاحظات حول برهان المحرّك الأوّل:

من الملاحظات على برهان أرسطو:

أنّـه لم يعتمد البرهان الفلسفيّ المحض، بل استعان بالآثار الطبيعيّة، وذلك في المقدّمة الثالثة (وجود الحركة في العالم)، وهذا ممّا يضعف قيمته الفلسفيّة العقليّة.

كما أنّ هذا البرهان، وإن أثبت وجود محرّك ثابت خارج نطاق عالم الطبيعة، إلا أنّه عاجزٌ عن إثبات وحدانيّته، ولذا لا يمكنه أن يجيب على مسألة أن يكون مخلوقاً لمحرّك آخر، وهذا بدوره إلى محرّكٍ ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وعلـى أي حال نحن لا نريد الإستناد إلى هذا البرهان، فنكتفي بهذا المقدار من العرض له والذي يزوّدنا بالمعرفة التاريخيّة اللازمة.

٢ ـ برهان الوجوب والإمكان الوجوديّ:

ذكـر إبن سينا هذا البرهـان، معتمداً على مبدأ (الوجـوب والإمكان) ـ بدلاً من مبـدأ الحركة – وهو مبدأ فلسفيّ، ولذلك فإنّ الصبغة العقليّة والمحاسبات

الفلسفيّة في هذا البرهان أوضح من السابق.

وينطلق إبن سينا في هذا البرهان من تقسيم الوجود إلى واجبٍ وممكنٍ، لذلك - وقبل توضيح هذا البرهان - لا بدّ من بيان تقسيمات الوجود.

تقسيمات الوجود:

إذا كنّا أمام موضوعٍ وصفة، فحالاته لا تخلو من إحدى ثلاث:

إمّا أن يكون إتصاف الموضوع بهذه الصفة - أي وجود هذه الصفة في هذا الموضوع - واجباً وضروريّاً بحيث يستحيل عدم الإتصاف، فهذا هو الضرورة أو الوجوب؛ كضروررة ثبوت الزوجية للأثنين.

وإمّا أن يكون الاتصاف مستحيلاً وممتنعاً، فذلك الإمتناع أو الاستحالة، كاستحالة ثبوت الفرديّة للاثنين.

وإمّا أن يكون اتصاف الموضوع بصفته ممكناً، وذلك أغلب الحالات الطبيعيّة، كإمكان وجود عشرة أشخاص في القاعة، فهنا لا توجد ضرورة الإتصاف ولا إستحالته، ولذلك نقول إنّه - في حدّ ذاته - متساوي الطرفين بالنسبة للوجود أو العدم.

ولا تخلو حالات الموجودات من إحدى هذه الحالات الثلاث، نعم هناك ما يُعرف بين الماديّين والإلهيّين بـ «نظام الضرورة»، ومعنى ذلك:

أنّ ممكن الوجود، والذي ذكرنا أنّه متساوي الطرفين بالنسبة للوجود والعدم، لا يمكن أن يوجد إلا بأن يترجّح وجوده فيخرج إلى حيّز الوجود، وبعبارة أخرى إلا بأن ينتقل بسبب هذا العامل الخارجيّ إلى ضرورة الوجود، وإلا بقيَ متساوي الطرفين، غير مرجّح الوجود ولا العدم وهو المعبّر عنه (بأنّ الشيئ ما لم يجِب لم يوجد)، ويسمّى الممكن حينها بـ: «واجب الوجود بالغير».

تنبيه:

إنّ قولنا إنّ الممكنات ضروريّة الوجود بالغير لا ينافي اعتقادنا بوجود الإختيار ـ في مقابل الجبر ـ؛ وذلك أنّ وجوب وجودها ناتج عن علل خارجة.

تقرير البرهان:

يهدف هذا البرهان إلى إثبات واجب الوجود، وينطلق في محاسبة وجود الموجودات في هذا العالم، فيقول: إنّ وجودها ليس أمراً محالاً؛ إذ إنّ وجودها هو دليل عدم كونها من المحالات.

وعليه فوجود هذه الموجودات إمّا ممكنٌ وإمّا واجب ضروريّ:

فإذا كان وجودها واجباً فهو المطلوب، أي إثبات وجود واجب الوجود.

وأمّا إذا كان وجودها ممكناً، فهنا نقول:

إنّ ممكن الوجود هو متساوي الطرفين بالنسبة للوجود والعدم، وهذا يعني أن وجوده هو نتيجة أمر خارج عن ذاته -كما تقدّم- وهذا يستلزم وجود علّة أوجدته، فهنا نسأل هل هذه العلّة واجبةٌ ضروريّةٌ أو ممكنة؟

إذا كانت واجبة الوجود فهو المطلوب ـ حيث يثبت واجب الوجود- وأمّا إذا كانت هذه العلّة ممكنة الوجود ـ متساوية الطرفين - فهنا نقول: إنّ هذا يستلزم وجود علّة أوجدتها، وهكذا... فإمّا أن يلزم التسلسل، وهو باطل، وإمّا أن نصل إلى علّةٍ تكون واجبة الوجود وهو المطلوب.

إشكال وجوابه:

يعترض البعض بأنّ الماديّين يعتقدون باستمرار نظام هذه السلسلة من العلل

والمعلـولات إلى ما لا نهاية، فيكون نظام الوجـود مكوّناً من سلسلةٍ غير متناهيةٍ من ممكنات الوجود.

والجواب عبر بيان استحالة تسلسل الممكنات[1]:

إنّ تسلسل العلل محالٌ، ويمكن بيان هذه الإستحالة على النحو التالي:

إنّ مـا يذكـره الماديّون هو أنّ عالم الوجود بجميـع أجزائه ممكن في سلسلة لا متناهيـة من العلل والمعلـولات، وهنا ننظر إلى المجموع وإلـى السلسلة ككلّ، ونقـول: إنّ هـذه السلسلة ستأخـذ حكم أفرادها وهو إمـكان الوجود، أي تساوي الطرفين بالنسبة إلى الوجود والعدم، وبالتالي فتحتاج إلى عامل خارجيّ يرجّح وجودها ويخرجها إلى حيّز الوجود لتكون واجبة الوجود بالغير، وهذا هو مقتضى نظام الضرورة السابق الذي يعتقد به الماديّ نفسه.

٣ـ البرهان الوجوديّ[2]:

وهذا الطريق قد سلكه الملا صدرا، وهو أسمى وأدقّ وأقوى من برهان ابن سينا، ويقوم على أساس الاستدلال على وجود الحقّ بذاته المقدّسة، دون الحاجة إلى الاستدلال بغيره عليه، وهذا ما هو مشهود في الآيات القرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]، وفي آية أخرى يستشهد بها الملا صدرا نفسه: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ

(١) يوجود طريق آخر لإثبات بطلان التسلسل، وهو طريق فلسفيّ يعتمد على ما تثبته مقدّمات فلسفيّة من استحالة تسلسل العلل المتقارنة زماناً.

(٢) يصـرّح صـدر المتألّهين بأنّ طريقـة الاستدلال على الله بالله هي طريـق الصدّيقين، ولذا اشتهر برهانـه باسم: (برهان الصدّيقين)، وهو جدير بهذا الاسم وإن سمّى ابن سينا برهانه ـ الإمكان والوجوب ـ بهذا الاسم أيضاً؛ فإنّ ابن سينا، وإن لم ينطلق من المخلوقات في إثبات وجود الله، لكنّه لم يستدلّ على الله بالله.

(٣) آل عمران: من الآية١٨.

﴿...يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1].

كما نجد إشارة إلى ذلك في بعض الأدعية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، كما في دعاء الصباح: (يا مَن دلَّ على ذاته بذاته)، وفي دعاء أبي حمزة الثماليّ: (بكَ عرفتُكَ وأنت دَلَلْتَني عَليكَ)، وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة: (أيَكونُ لغيركَ من الظُهورِ مَا ليس لكَ حتّى يكونَ هُوَ المظهر لكَ)، إلى غير ذلك من النصوص الإسلاميّة التي تكرّر هذا المضمون كثيراً.

البرهان الوجوديّ عند الأوروبيين:

قبل بيان الطريق الذي سلكه صدر المتألّهين، لا بدّ من الإشارة إلى ما ذكره الفلاسفة الأوروبيّون من البرهان الوجوديّ، والذي لا يخلو من شَبَهٍ بالبرهان الذي أقامه -قبلهم- صدر المتألّهين، وذلك بهدف المقارنة بين السبيلين في معرفة اللّه، ومعرفة الخلل الواقع في البرهان كما ذكره الأوروبيّون.

عرض آنسلم للبرهان الوجوديّ:

أوّل من ذكر البرهان الوجوديّ في الفلسفة الأوروبيّة هو القدّيس والفيلسوف المسيحيّ (آنسلم)، وذلك في القرن الحادي عشر الميلاديّ.

وينطلق هذا البرهان من تصوّرات الإنسان، وبيانه:

المقدّمة الأولى: إنّ لدى كلّ إنسان تصوّراً عن ذات هي الذات الأكمل، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإنسان قادرٌ على تصوّر (الكامل المطلق).

المقدّمة الثانية: الوجود صفة كمال، فالذات التي لا يكون لها وجود لا تكون كاملة.

(١) فصلت:٥٣.

النتيجة: فلا بدّ أن تكون هذه الذات ـ الأكمل تصوّراً ـ موجودةً؛ وإلا لما كانت أكمل (يلزم خلف فرض كونها الأكمل).

إذاً توجد ذات هي في التصوّر والواقع أكبر من كلّ ذات، وهي اللّه.

عرض ديكارت للبرهان الوجوديّ:

عرض الفيلسوف الفرنسي ديكارت البرهان الوجوديّ بطريقة أخرى، فقد بدأ ديكارت تفكيره بالشك المنهجيّ، أي بالشك في كلّ شيء للوصول إلى نقطة يقينيّة يَعبُرُ من خلالها إلى الحقيقة[1]. ونقطة اليقين التي وصل إليها هي اليقين بأنّه يشكّ، فقال: يمكن أن أشكّ في كلّ شيء ولكن لا يمكن أن أشكّ في كوني أشكّ فعلاً!

وبعد أن أيقن بأنّه يشكّ، أدرك وجوده؛ لأنّه هو الشاكّ فهو موجود أيضاً[2]، وهذا معنى عبارته الشهيرة: (أنا أفكّر إذاً أنا موجود).

بعدها توجّه ديكارت إلى ما لديه من تصوّرات وتساؤل عن كيفيّة تكوّنها في ذهنه، ليبحث في أنّه هل هو الذي أوجدها أو غيره، وتابع بحثه بهذه الطريقة إلى أن وصل إلى تصوّره عن المطلق غير المتناهي، وحينها قال بأنّه لا يستطيع أن ينسب إيجاد هذا التصوّر اللامتناهي إلى نفسه؛ لأنّ وجودَه محدودٌ ومتناه فيعجزُ عن إيجاد تصوّرٍ عن ذات مطلقة غير محدودة ولا متناهية، فلا مفرّ من القول بأنّ الذي أودع في ذهنه هذا التصوّر غير المتناهي هو موجودٌ لا متناه. وبذلك يثبت وجود اللّه.

(١) وهذا على خلاف طريقة الشكاكين، الذي يشكّكون في كلّ شيء لنفي الحقيقة لا للوصول إليها!

(٢) لقد أنكر ابن سينا هكذا طريقة في الاستدلال وأثبت بطلانها قبل ظهورها، حيث قال بأنّه إذا ادّعي بأنّ الإنسان يمكن أن يدرك وجوده من خلال أحد الآثار كالعمل أو التفكير، فالجواب أنّه إنّما يُثبت وجود مطلق المفكّر أو العامل، ولا يستطيع أن يُثبت وجود المفكّر الشخصيّ (نفسه)، ولذلك يقول ابن سينا إنّ الصحيح أن يُدرك الإنسان حقيقة وجوده عن طريق علم النفس الحضوريّ بذاتها، وعليه فإنّه يُدرك وجوده قبل أيّ شيء آخر (قبل آثار هذا الوجود من تفكير وشكٍّ وعمل).

الجواب على طريقة الاستدلال:

من الملاحظ أنّ الأوروبيين إنطلقوا في استدلالهم بالبرهان الوجوديّ من مسألة التصوّر، وهذا هو ما أوقعهم في المغالطة، لأنّ تصوّر الشيء غير حقيقة هذا الشيء وواقعه، فتصوّر النار مثلاً غير واقع وحقيقة النار، ولذلك نجد الإنسان يتصوّر النار من غير أن يحترق ذهنه، فتصوّر الموجودات في الذهن لا تترتّب عليه آثارها الخارجيّة.

وهكذا فإنّ تصوّر الذات اللامتناهية لا يكون شيئاً غير متناهٍ بحيث لا يمكن أن يصدر عن المحدود المتناهي.

ولذا فإنّ بين الفلاسفة الأوروبيين أنفسهم من نقض هذا البرهان ورفضه، كالفيلسوف الألماني (كانت)، حيث ذكر بأنّ وجوب وجود الذات الكاملة هو فرع تحقّق وجودها، لا مجرّد وجود تصوّر عنها، وعلّق على كلامهم بالقول: إنّ استدلالهم هو بمثابة من يتصوّر وجود مائة قطعة ذهبيّة لديه، ويبني عليه وجودها في خزنته!.

وهكذا الحال في الذات المقدّسة؛ فإنّ مجرّد تصوّر وجودها لا يستلزم وجودها واقعاً.

البرهان الوجوديّ عند صدر المتألّهين:

هكذا يتبيّن أنّ الأوروبيين إنطلقوا من التصوّر الذهنيّ في البرهان الوجوديّ، وبالتالي لم يكن استدلالهم تامّاً ولم يخلُ من إشكالٍ، أمّا صدر المتألهين فقد سلك طريقاً آخر يسلم من الإشكال، حيث سلك طريق الوجود نفسه، معتبراً أنّ جميع ما في الأذهان من معانٍ ومفاهيم هي في الحقيقة تعيّنات يدركها الذهن للوجودات المتحقّقة في الخارج.

أصالة الوجود:

والنظريّة التي شكّلت نقطة إرتكاز لصدر المتألّهين هي مسألة (أصالة الوجود وإعتباريّة الماهيّة)[1]، ومعنى ذلـك أنّ المتحقّق في الواقع الخارجيّ هو الوجود نفسه، وكلّ شيء غير الوجود فهو مظاهر وتجليّات له وأمور إعتباريّة لا حقيقة لها في الواقع الخارجيّ. فواقع ما نراه في الخارج من أشياء (إنسان، شجر، حجر...) ليست أموراً محقّقة بحيث يكون الوجود أحد صفاتها، وإنّما المتحقّق واقعاً هو الوجود ذاته، وهو هنا إنسان وهناك شجرة وهنالك حجر، فالمتحقّق هو الوجود وله مظاهر وتجليّات متنوّعة، فيظهر هنا بشكل وهناك بشكل آخر.

وبكلمة واحدة: إنّ الأصالة في العالم هي للوجود ذاته، فهو وحده الحقيقة وما عداه أمور إعتباريّة.

بيان برهان صدر المتألهين:

بعد أن أثبت صدر المتألّهين أنّ المتحقّق والأصيل في الخارج هو الوجود بنفسه وذاته، توجّه إلى هذا الوجود ليتعرّف إليه، فقال:

إنّ الوجود يمكن أن يكون على نوعين هما:

وجودٌ ناقصٌ ومحدودٌ، ووجودٌ كاملٌ ومطلقٌ.

ولكنّ طبيعة الوجود تقتضي أن يكون وجوداً مطلقاً وأبديّاً وخالداً. فإنّنا لو تعمّقنا في الوجود بذاته لوجدناه مساوياً لوجوب الوجود وعدم التناهي والكمال المطلق، فما لا بدّ من بحثه هو في الوجودات الناقصة لنرى سرّ النقص والاحتياج فيها، والصحيح أنّ مصدر النقص والإحتياج هو كونها معلولةً لوجودٍ

(١) وهي من ابتكارات صدر المتألّهين.

غيرهــا؛ لأنّ من لوازم المعلوليّة التأخّر والنقصـ والعدم، وليس ذلك من لوازم الوجود.

بذلـك يتّضـح أنّ الوجود في مرتبتـه الأولى هو الله، ثمّ مـن ناحية المعلوليّة تتحقّق وجوداتٌ ممكنةٌ هي أضعف وأنقص.



خلاصة الدرس

- يتميّز البرهان الفلسفيّ بأنّه:

- برهــان عقلــيّ يعتمــد الاستــدلال والبرهان، فيمكـن الإستفادة منــه لإقناع الآخرين.

- ويمكـن أن يدحض جميع الإشكالات المثارة حول مسألة التوحيد، وذلك عن طريق العقل أيضاً.

- يبيّن تفاصيل الصفات الإلهيّة فلا تبقى عامّةً أو مجهولةً لدينا.

- ويؤسّس إلى معارف توحيديّة تفصيليّة جديرة بأن تُسمّى بعلم التوحيد.

- إنّ القــرآن إعتمد كثيراً على طرق الفطـرة وباقي الطرق العلميّة بما يتوافق والعـوامّ مـن النـاس، إلا أنّه بيّـن معارفَ ساميةً في التوحيـد، تلك المعارف هي التي يبيّنها البرهان الفلسفيّ، ويختصّ بها الخواصّ من أهل التوحيد.

- هناك مجموعة من البراهين الفلسفيّة نعرض بعضها:

- برهــان المحرّك الأوّل: وقــد ذكره أرسطو، ويعتمد علــى أنّ كلّ ما في عالم الطبيعة متحــرّك، والمتحرّك يحتاج إلى محرّك، ولا بــدّ أن يكون هذا المحرّك

ثابتــاً، وإلا لــزم أن يكون له محرّك آخــر وهكذا، وما يكون ثابتــاً فهو وراء عالم الطبيعة.

ـ يلاحظ على برهان أرسطو أنّه يعتمد على مقدّمة طبيعيّة غير فلسفيّة، وأنّه عاجز عن إثبات الوحدانيّة.

ـ برهــان الوجوب والإمكان: وهو البرهان الذي ذكــره إبن سينا، ويعتمد على تقسيمــات الوجــود الثلاثــة: الوجــوب، الإمــكان، الإستحالة، وعلى مبــدأ نظام الضرورة، فيبيّن أنّ موجودات العالم لا يمكن أن تكون مستحيلةً، فهي إمّا واجبةٌ وإمّــا ممكنــةٌ، إذا كانت واجبةً ثبت المطلوب، وأمّــا إذا كانت ممكنةً، فلا بدّ من واجب يرجّح ويوجب وجودها، وفق مبدأ الضرورة.

ـ البرهــان الوجــوديّ: وهــو البرهــان الــذي ذكره المــلا صــدرا، ويشبهه ما يذكــره الفلاسفة الأوروبيّــون. إلا أنّ الأوروبيين وقعوا في مشكلــة حيث إنطلقوا مــن التصوّرات الذهنية إلى التحقّق الخارجــيّ، فيما إنطلق صدرٌ المتألّهين من نفس الوجود، لأنّه هو المتحقّق والأصيل في الخارج، وطبيعة هذا الوجود تقتضي الكمال والإطلاق ممّا يثبت وجود الذات الكاملة المطلقة وهي ذات اللّه عزّ وجلّ، والتي كانت علّةً لوجوداتٍ ناقصةٍ ومحدودةٍ.



أسئلة الدرس

١. ما هي ميزات البرهان الفلسفيّ؟

٢. ما هي البراهين الفلسفيّة المذكورة لإثبات وجود الله؟

٣. ما هو برهان المحرّك الأوّل؟

٤. ما هو البرهان الوجوديّ؟

٥. بماذا يفترق برهان الملا صدرا عن البرهان الوجوديّ عند الأوروبيين؟



الدرس السابع

توحيد الذات



أهداف الدرس

١ ـ إثبات وجود اللّه من خلال برهان أن المطلق والصرف لا يتثنّى.

٢ ـ اثبات وحدانية اللّه من خلال برهان التمانع.

٣ ـ إكتساب القدرة على شرح برهان التمايز.

٤ ـ القدرة على شرح برهان النبوّة ورد الإشكال الوارد عليه.








تمهيد:

تـمّ في البحـوث السابقة إثبات وجـود اللّه من خلال طرق متعـدّدة (طريق الفطرة، الطريق العلميّ، والطريق الفلسفيّ).

ومـن الفوارق بيـن هذه الطرق فـي مجال إثبـات وجـود اللّه[1]، أنّ الطريق الوحيد الـذي يستمرّ في البحث ليصل إلى معرفـة صفات اللّه وكمالاته، والذي يقدّم المعارف التوحيديّة السامية، هو الطريق الفلسفيّ:

- أمّا طريق الفطرة فإنّ سبيل البحث فيه، هو أن نبحث منذ البدء عن موجود واحد جامع للكمالات، ولذا ينتهي البحث حيث يبتدئ، حيث تثبت الكمالات بشكلٍ عامّ منذ البدايةً، وبطريقة قلبيّة باطنيّة.

- وأمّـا الطريـق العلميّ فقد لاحظنا أنّه ينطلق من آثـار اللّه وآياته في الكون، ليُثبت قوّةً عالمةً ومدركةً وراء الطبيعة قد دبّرت هذا العالم.

(١) مرّت بعض الفوارق بين الطرق في البحوث المتقدّمة.

فالإنسان الذي يسلك هذا الطريق يدرك صفات من قبيل العلم والإدراك والإرادة بشكل عامّ لله تعالى ليُثبت من خلالها وجوده، دون أن يتقدّم في هذا الطريق خطوةً إضافيّةً في بيان حقيقة هذه الصفات، فلا يبيّن معارف ومفاهيم أساسيّة في مجال التوحيد، كحقيقة علمه تعالى أو قدرته، وأنّه: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١]، و﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢]، و﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٣]... ـ كما تقدّم[٤].

ـ ويبقى المنهج الفلسفيّ المنهج الوحيد الذي يستطيع أن يُقدّم المعارف الإلهيّة السامية، فهو ينطلق أوّلاً من إثبات وجود واجب الوجود[٥]، ثمّ يتقدّم خطوات إلى الأمام ليُثبت أوّلاً وحدانيّته، لينطلق في ما بعد ليبيّن حقيقة وصفات هذا الوجود، وفق نظام خاصّ ومراحل تُطوى بالتدريج، وهذا ما نقوم بدراسته في هذا البحث.

أ ـ إثبات وحدانيّة الله:

أثبتنا في البحث السابق ـ ومن خلال البراهين الفلسفيّة ـ أنّ ثمّة وجوداً مستقلاً قائماً بذاته هو الأصل في طبيعة الوجود، وهو وجودٌ مطلقٌ غير محدود. وما نريد أن نثبته هنا هو أنّ هذا الوجود واحدٌ لا يمكن أن يكون متعدّداً.



(١) البقرة: من الآية ٢٩.
(٢) البقرة: من الآية ٢٠.
(٣) فصّلت: من الآية ٥٤.
(٤) تقدّم ذلك في بحث البراهين الفلسفيّة.
(٥) وقد تقدّم ذلك في البحث السابق، ولا سيما من خلال البرهان الوجوديّ.

إثبات ذلك من خلال عدّة براهين:

البرهان الأوّل[1]: المطلق والصرف لا يتثنّى ولا يتكرّر:

أقام هذا البرهان صدر المتألّهين، بناءً على برهانه الوجوديّ في إثبات وجود الله، ووفق أصول ومبادئ فلسفيّة، وخلاصة هذا البرهان في مقدّمتين:

أ. واجب الوجود وجودٌ مطلقٌ غير متناهٍ:

تقدّم في البرهان الوجوديّ أنّ حقيقة الوجود بذاتها لا تقبل الحدّ والقيد، وأنّ المحدوديّة والنقص اللذين نراهما في بعض الموجودات ناشئان عن جهة خارجة عن ذات الوجود، وهما في الواقع نتيجة معلوليّة هذا الوجود لوجود غيره، أمّا حقيقة الوجود فتساوي عدم المحدوديّة والإطلاق، وهكذا فإنّ وجود واجب الوجود وجودٌ مطلقٌ ولا متناهٍ.

(١) يُذكر هذا البرهان في الكتب الفلسفيّة، ولكن ثمّة برهان آخر في هذا المجال، ولكنّه يعتمد على مقدّمات فلسفيّة أُثبتت في محلّها، ونحن نعرض هذا البرهان هنا بإختصار، ويمكن التعمّق فيه من خلال دراسة البحوث الفلسفيّة، وهو برهان: دلالة وحدة العالم على وحدة مبدئه:

ويتألّف هذا البرهان من أربع مقدّمات:

أ. وحدة العالم وحدة واقعيّة: ففي مجال ارتباط أجزاء العالم هناك ثلاثة اتجاهات:

١. القول بعدم الارتباط، وإنّ أجزاء العالم متفرّقة لا تؤثّر على بعضها، وبالتالي فلو إنعدم بعضها لا يؤدّي ذلك إلى حدوث أيّ إختلال.

٢. القول بالارتباط الصناعيّ، فتكون أجزاء العالم بمثابة أجزاء المصنع، حيث يؤدّي كلّ جزء من أجزائه دوراً يؤثّر على فعاليّة المجموع، وبالتالي فإنّ تغيير أو نقص أيّ جزء يؤدّي إلى إختلالٍ ما على وضع المجموع.

٣. وأمّا الذي ثبت في الفلسفة، فهو أنّ ارتباط أجزاء العالم أعمق من إرتباط أجزاء آلة من الآلات، بل الإرتباط بين أجزائه بمثابة ارتباط أعضاء بدنٍ واحد، وتُبحث هذه المقدّمة في مقالة العلّة والمعلول وفي مقالة القوّة والفعل.

ب. ليس هناك عالم سوى هذا العالم، ويُبحث ذلك في أبحاث الإلهيّات.

ج. المعلول الواحد لا يصدر إلا عن علّة واحدة، ويُبحث ذلك في مقالة العلّة والمعلول.

د. واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات، ويُبحث ذلك في أبحاث الإلهيّات.

ملاحظة: يُعرف هذا البرهان أيضاً ببرهان وحدة النظم، إلا أنّه لا يرتبط ببرهان النظم في الطريق العلميّ، فإنّ من الواضح أنّ هذا البرهان يعتمد في مقدّماته على الأصول الفلسفيّة، وليس على نتائج العلوم التجريبيّة.

ب ـ التعدّد والتكثّر لا يتصوّران في الوجود المطلق وغير المتناهي:

إنّ الكثرة فرع المحدوديّة. فلو أخذنا الإنسان مثلاً، فإنّه يقبل التكرار والتعدّد إذا لاحظنا فيه بعض القيود، من قيود المادّة والزمان والمكان. فهناك إنسان في هذا المكان وآخر في مكان آخر، وثمّة إنسان هذه حدوده وآخر يتمتّع بحدود أخرى.هنا وبواسطة هذه القيود يمكن أن يُفرض التعدّد والكثرة. وأمّا ما يكون مطلقاً وغير متناه فيكون خالياً من هذه القيود، وبالتالي لا يمكن أن يتكرّر أو يتعدّد، فلو فرضنا أنّ العالَم الماديَّ غير متناهي الأبعاد، أي ليس له أيّ حدّ، فكيف يمكن أن نفرض عالَماً ماديّاً آخر؟! إنّ أيّ عالم ماديٍّ ثانٍ سنفرضه سوف يكون عين العالَم الأوّل حيث فرضناه غير متناهٍ ولا محدود.

وهكذا الأمر في الوجود المطلق غير المتناهي، حيث لا يمكن أن نفرض وجوداً مطلقاً غيره، وما نفرضه غيره ليس إلا ظهوره وتجلّيه.

هذا ويمكن الإنطلاق في المقدّمة الأولى من هذا البرهان من حقيقة أنّ وجود اللّه وجودٌ محضٌ وصرفٌ وخالصٌ ـ بدل الإستفادة من الإطلاق ـ فهو ذات الوجود دون ضمّ أيّ شيءٍ إليه.

وتكون المقدّمة الثانية أنّه لا يتصوّر التعدّد والتكثّر في الوجود الصرف. فلو أخذنا الإنسان مثلاً ونظرنا إليه كصرف كونه إنساناً، من دون الأخذ بعين الإعتبار أيّ لحاظ أو نظر آخر، فلا يمكن أن يكون له ثان يكون أيضاً صرف الإنسان، بل يعود ما فُرض ثانياً عين صرف الإنسان الأوّل.

ومن هنا يمكن تقرير هذا البرهان بنحوين، وهذا في الواقع برهانان لا برهان واحد.

البرهان الثاني: برهان التمانع:

ومصدر هذا البرهان هو الآية القرآنيّة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

وقد جرت العادة على بيان هذا البرهان بشكلٍ سطحيٍّ، حيث يقال:

إنّ المبدأ والخالق لو كان متعدّداً ـ اثنين مثلاً ـ فسوف تتعارض وتتزاحم ميول وإرادات كلّ واحدٍ من الخالقين، فإذا أراد أحدهما شيئاً أراد الآخر شيئاً ثانياً، وحينها:

إمّا أن تغلب إرادة وقدرة أحدهما، وهذا يعني أن الذي غُلِبت إرادته ليس إلهاً، فإنّ ضعف القدرة يتنافى مع صفات الكمال للإله.

وإمّا أن لا تغلب أيّ إرادة منهما، بناءً على أنّه يستحيل تغلّب قدرة أحدهما على الآخر لما يتمتّعان به من صفات الكمال. ولكن إذا لم تجرِ في الكون قدرة وإرادة أيٍّ منهما، فهذا معناه عدم وقوع أيّ حادثةٍ وعدم وجود أيّ موجود، وهذا هو معنى الفساد: ﴿لَفَسَدَتَا﴾[2].

هذا هو التقرير السطحيّ للبرهان، إلا أنّ هذا التقرير ربما تعرّض لبعض الإشكالات من ناحية فرض تعارض وتزاحم الإرادات، ولذا يمكن إحكامه وتقريره عبر مقدّمات وعرضٍ فلسفيٍّ يؤسّس لبرهان تامٍّ حتّى على فرض انسجام إرادة كلٍّ من الإلهين المفترضين.

(١) الأنبياء:٢٢.

(٢) ويُقرّب ذلك بما لو كان مديران يتمتّعان بكامل الإرادة والقدرة في مصنعٍ واحد، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى فساد المصنع أو تحكّم مدير واحد.

يقوم هذا البرهان على أساس ثلاث مقدّمات:

أ. واجب الوجود بالذات: واجب من جميع الجهات، فواجب الوجود ليس فيه أيّ حيثيّةٍ إمكانيّة، بأن يكون فيه مجرّد قوّةٍ واستعداد جهة ما.

فعلمه واجبٌ ليس فيه إمكانٌ ومجرّد استعداد، وقدرته بالوجوب لا بالإمكان، وهكذا فإنّه خالقٌ وفيّاضٌ بالوجوب لا بالإمكان وبمحض استعداد، وبما أنّ فيضه واجبٌ لا إمكان فيه فكلّ ممكنٍ قد وُجِد فهو منه لا محالة؛ ولو فُرض وجود ممكنٍ لم يكن وجودُه مفاضاً منه، يكون ذلك خلاف فرض أنّه واجبٌ من جميع الجهات.

فالنتيجة: إنّ كلّ الممكنات مفاضة منه.

ب. إنّ وجود المعلول ووجود العلّة: الموجِدة له ـ أمرٌ واحدٌ لا أكثر، فوجود المعلول هو عين الربط، أو قُل إنّ الوجود والإيجاد أمرٌ واحدٌ لا أمران (كسرت الإبريق فانكسر).

ج. يستحيل الترجيح بلا مرجّح: فلو كانت نسبة شيئين إلى الفاعل ـ بالقوّة ـ متساوية، فلا يمكن أن يفعل أيّاً منهما إلا إذا تدخّل عاملٌ خارجيٌّ ورجّح أحدهما.

كذلك الأمر في مثل الهارب الذي يجد نفسه أمام طريقين متساويين بالنسبة إليه، فإنّه لا يمكن أن يتحرّك إلى أحدهما إلا بتأثير عاملٍ خارجيّ، نعم قد يكون هذا العامل خفيّاً لا شعوريّاً وغير عقلائيّ.

إذا إتّضحت هذه المقدّمات نقول:

إذا عينّا أحد الوجودات الممكنة (صفته أنّه ممكن الوجود وقد أُفيض عليه الوجود لاحقاً)، فلا بدّ أن يكون قد أُفيض عليه الوجود من كلا الواجبين، وفق

المقدّمة الأولى. ولكن، بحكم المقدّمة الثانية، فإنّ إيجاد كلّ واحد من الواجبين يستلـزم حصـول وجودين، فيما الـذي عيّناه هو وجودٌ واحدٌ، وبعبـارةٍ أخرى إنّ انتساب هذا المعلول الواحد إلى كلا الواجبين يعني تعدّد وجوده. وأمّا أن ينتسب إلـى أحد الواجبين بعينه، فهذا يكون ترجيحاً بلا مرجّح، وقد ثبت بطلانه، كما بينّا في المقدّمة الثالثة.

اللّهـمّ إلا أن يفرض قائلٌ أنّ هذا الوجود ينتسب إلى كلا الواجبين، وقد تعدّد إمـكان الوجود الذي فيه، فهنا نسأل عن كلّ واحـد من هذين الإمكانين إلى من ينتسبان، والجواب لا بدّ أن يكون أنّ في كلّ إمكان إمكانين حتى ينتسب كلّ إمكانٍ إلـى كلا الواجبين فيتعـدّد كلّ إمكانٍ بعدد الواجب، ونعـود إلى السؤال عن هذه الإمكانات. وهكذا يلزم من هذا الفرض أن لا نقف على آحاد ووجودات شخصيّة أبـداً، وبالتالي لن يتوفّر أيّ ممكن على الوجود، وحينها يصحّ أن يُقالَ: إذا تعدّدً واجب الوجود يجعل العالمَ عدماً لا وجود له، وهو قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾.

البرهان الثالث: برهان الفرجة (التمايز):

وبيان هذا البرهان:

لـو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبـان في كونهما واجبي الوجود فـلا بدّ من امتيـاز أحدهما عن الآخـر بشيئ غير ذلك الأمـر المشترك - وهو مقتضـى الاثنية، إذ بدون الامتياز يكون واحداً - وذلك يستلزم تركّب كلاً منهما مـن شيئيـن احدهما الأمـر المشترك وثانيهمـا الأمر المتميّز وهـذا باطل من جهتين.

.الأولـى: أنّـه يلـزم منه التركيـب، وهو باطـل لاستلزامه الحاجـة للاجزاء

المنافي لوجوب الوجود، فيكون ممكناً وهو خلاف الغرض.

.الثانية: لزوم التسلسل لأن ما به الامتياز على فرض وجوب وجوده يحتاج أيضاً إلى جهة امتياز، فيصبح الاثنان خمسة وهكذا.... إلى ما لا نهاية له - وهو باطل.

فالنتيجة: أنّ وجود واجبَيّ وجود يستلزم عدم تناهي واجِبِي الوجود، أي يستلزم أن يتركّب واجبٌ واحدٌ من ما لا نهاية له من واجبي الوجود، وهذا باطل من جهتين:

١. التركيب يُعارض الوجوب.

٢. إنّ هذا النوع من التركيب، وهو أن يتركّب شيء من أجزاء تكون بحيث يستلزم كلّ جزء منها جزءاً جديداً بإضافة الأجزاء المفروضة أوّلاً، مستحيلٌ.

البرهان الرابع: النبوّة:

يعتمد هذا البرهان على تعريف اللّه بنفسه أنّه واحدٌ، وأساس هذا البرهان هو النبوّة.

وقبل بيان هذا البرهان، قد يخطر في الأذهان إشكال وهو: أنّ النبوّة لاحقةٌ للتوحيد، فكيف نتّخذها دليلاً عليه؟!

والجواب: إنّه إنّما لا يصحّ أن تكون النبوّة منطلقاً لإثبات أصل وجود اللّه؛ حيث يلزم الدور[1]، وأمّا إثبات وحدانيّة اللّه عن طريق النبوّة بعد إثبات وجوده عن طريقٍ آخر فليس في ذلك أيّ إشكال.

ثمّ لا بدّ من الالتفات إلى أنّه ليس المقصود بالبرهان هنا هو الاستناد إلى

(١) بيان الدور: نريد أن نُثبت وجود اللّه عن طريق النبوّة، والحال أنّ النبوّة لا تثبت إلا إذا كانت من قِبل اللّه، فلا بدّ أن نكون مذعنين بوجود اللّه قبل ذلك، فتكون متقدّمة ومتأخّرة في آن واحد.

نصّ النبيّ لإثبات وحدانيّة الله، وإنّما أساس هذا البرهان يعتمد على النبوّة بوصفها ظاهرةً من ظواهر العالم، حيث تشكّل بنفسها برهاناً على وحدانيّته تعالى، كما ذكر أميرُ المؤمنين عليه السلام في خطابه لولده الحسن عليه السلام، يقول: (يا بنيّ إنّه لو كان لربّك شريك لأتتك رسله، (...)، ولكنّه إلهٌ واحدٌ كما وصف نفسه لا يضادّه في ملكه أحد). وخلاصة الاستدلال: أنّ الوحي وإرسال الأنبياء لهداية البشر لازم لوجود الله، فلو كان هناك إلهٌ آخر لكانت له رسل.

بيان هذا البرهان:

أ- إنّ واجب الوجود واجبٌ من جميع الجهات، ومنها الفيض.

ب- الوحي - إلى من هو مؤهّل لتلقّيه (النبيّ) - من أنواع الفيض الواجب.

النتيجة: لا يمكن أن يوجد مؤهّلٌ لتلقّي الوحي ولا يوحى إليه من قِبل الواجب.

ومن الواضح أنّ هذا الأمر ليس من قبيل الواجب الكفائيّ، لأنّنا بيّنا أنّ الفيض على واجب الوجود واجبٌ، ولذلك لو كان هناك (واجبا وجود) للزم أن يوحي كلّ واحدٍ منهما إلى النبيّ، فيما لم يوحَ إلى الأنبياء عليهم السلام إلا من قبل إلهٍ واحدٍ، فلا إله غيره.

خلاصة الدرس

- يتميّز البحث الفلسفيّ بأنّه بعد أن يثبت وجود اللّه، يتقدّم في البحث ليُقدّم معارف إلهيّة سامية من قبيل إثبات وحدانيّة اللّه وصفاته، وهذا بخلاف طريق الفطرة والطريق العلميّ.

- هناك عدّة براهين لإثبات وحدانيّة اللّه:

الأول: إنّ واجب الوجود وجود مطلق وصرف، والمطلق والصرف لا يتثنّى ولا يتكرّر.

الثاني: برهان التمانع: ويعتمد على ثلاث مقدّمات:

أ - واجب الوجود واجبٌ من جميع الجهات، ففيضه على الممكن واجبٌ.

ب - وجود العلّة عين وجود المعلول، أو الإيجاد عين الوجود.

ج - الترجيح بلا مرجّح مستحيل.

الثالث: برهان الفرجة (التمايز): ويقوم على أساس أنّ لازم تعدّد واجب الوجود هو وجود واجبٍ ثالث يميّز بينهما، ووجود الثلاثة يستلزم الخمسة، وهكذا.... وهذا التركيب محالٌ، ويتناقض مع الواجب.

الرابع: برهان النبوّة: فإنّ ظاهرة النبوّة والوحي من فيضه الواجب، فلا يمكن أن يكون هناك مؤهّلٌ لتلقّي الوحي ولا يوحي إليه الواجب، وحيث لم يوحَ من غيره جلّ وعلا فهو واحد.



أسئلة الدرس



١. ما هي البراهين التي تثبت وحدانيته تعالى؟

٢. ما هو البرهان الذي أقامه صدر المتألّهين على التوحيد؟

٣. كيف يصاغ برهان التمانع؟

٤. كيف يثبت برهان الفرجة التوحيد؟

٥. هل يمكن الاستدلال ببرهان النبوّة على التوحيد؟





الدرس الثامن

الصفات



أهداف الدرس

١ ـ التفرقة بين الصفات الثبوتية والصفات السلبية وإعطاء مصاديق لكل منها.

٢ ـ القدرة على شرح الآراء حول معرفة صفات اللّه بالعقل.

٣ ـ القدرة على عرض الإشكالات الواردة على معرفة اللّه بالعقل والرد عليها.

٤ ـ فهم آراء المناهج المختلفة في التعرف إلى صفات اللّه.

٥ ـ إثبات أن صفات اللّه مطلقة.









تمهيد

قـد ذكروا للّه عزّ وجلّ صفات، بعضهـا يُثبت جمالاً له جلّ وعلا، ولذا سمّيت صفـات ثبوتيّةً، كالعلم والقدرة والحياة والخلق والرزق، وبعضها يهدف إلى نفي النقصٍ والحاجة عن ساحته، كنفـي الجسميّة والتحيّز والحركـة والتغيّر ونفي الولد والشريك له تعالى، ولذا سمّيت صفاتٍ سلبية[1].

١ـ قدرة العقل البشريّ على معرفة صفات الله:

جرى البحث بين مختلف أطياف علماء الكلام (والفلسفة) حول مسألة قدرة العقل على ورود ميدان التعرّف إلى صفات اللّه، وأنّه هل مُنع شرعاً عن الخوض في مسألة الصفات الإلهيّة أو لا؟

وتمخّض البحث عن عدّة أقوال:

١ـ عجـز الفكـر البشـريّ عـن إدراك صفات اللّه عـزّ وجـلّ؛ لأنّ اللّه: ﴿لَيْسَ

(١) للاطلاع على تفصيل تقسيمات صفات اللّه يمكن مراجعة كتاب الإلهيّات للشيخ جعفر السبحاني.

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، بينما الصفات التي يُدركها العقل البشريّ صفاتٌ سلكت طريقهـا إليه بواسطة مشاهدتها في المخلوقات. وإذا نسبنا هكذا صفات إلـى اللّه عزّ وجلّ نكون قـد أثبتنا صفةً مشتركةً بينه وبين خلقه، لذا لا بدَّ أن نقتفي سبيل (التنزيه) حتّى لا نقع في (التشبيه).

وأمّـا الصفات التـي وردت في القرآن الكريم، كالعلـم والقدرة، فهي صفاتٌ مغايـرةٌ تماماً للصفات التي نعرفهـا، ولا نعلم معانيها الواقعيّة، فيجب أن نجرّد ذهننـا من معانيهـا عندما نطلقهـا، وتكـون ذات اللّه تعالى مجهولـةَ الصفات بالنسبة للبشر.

وقد ورد في الحديث: (كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مـردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ للّه زبانتين!)[2].

٢ـ الاعتقـاد بإمكانيّة معرفة صفـات اللّه السلبيّة، دون الإيجابيّة. وهذا إتّجاهٌ أكثر إعتدالاً في مجال معرفة صفات اللّه.

فالتشبيـه بحسب هـذا الإتجاه يقع حينمـا نُثبت للخالق صفـة؛ لأنّها ستكون مشتركة بينه وبين خلقه، أمّا نفي الصفة فلا يستلزم ذلك[3].

مـن هنا يمكـن أن نطلق على اللّه تعالـى صفاته الإيجابيّـة، كالعلم والقدرة، ونعني بها معانيها السلبيّة لا الإيجابيّة، فالعليم يعني غير الجاهل، والقدير غير العاجز، وهكذا...

٣ـ ثمّـة فريق ثالـث لم يمانع معرفةَ صفـات اللّه من جهة التنزيـه والتشبيه؛

(١) الشورى: من الآية ١١.

(٢) البهائي العاملي، مشرق الشمسين، ص٣٩٨، منشورات مكتبة بصيرتي – قم.

(٣) لا سيّما بعد الالتفات إلى أنّ هذا النفي نفيٌ مطلقٌ، فلا يوجد من يصدق عليه هكذا نفي سوى اللّه عزّ وجلّ.

للفرق بين صفات اللّه وصفات المخلوق، فعلم زيد حادث وعلم اللّه قديم، وعلم زيد مقيّد فيما علم اللّه مطلق...

إلا أنّ أصحـاب هذا الرأي يقفون عند مسألـة أخرى، وهي أنّنا لا نستطيع أن نحـدّد بعقولنا صفة الكمال التي تتّصف الذات الإلهيّة بها، ولا نستطيع أن نحدّد صفـة النقص التـي تتنزّه الذات عـن الإتّصاف بها، وغاية ما نفهمـه أنّه جامعٌ للصفات الكماليّة، ومنزّه عن كلّ نقص.

فالمسألة توقيفيّة، فما ثبت في الكتاب أو السنّة نثبته، وما لم يُشر إليه نسكت عنه.

ويؤيّـد هـؤلاء ما ذهبـوا إليه بالنصوص التـي تُنزّه اللّه تعالـى عمّا وصفه به البشـر:

فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١]، وفي آية أخرى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً﴾[٢]...

كما ورد في الأخبار والأحاديث النهي عن توصيف اللّه تعالى بصفةٍ ما لم يكن اللّه تعالى وصف نفسه بها[٣].

هـذه بعض الأقوال فـي مسألة معرفة صفـات اللّه، ولكنّ الصحيـحَ إمكانيّةُ معرفة صفات اللّه عزّ وجلّ، وما أثاروه من إشكالات مردود:

الإشكال الأول: إنّ كلّ صفة نطلقها على اللّه تعالى هي صفة مشتركة بين اللّه ومخلوقاته، ويلزم من هذا التشبيه.

(١) الصافات:١٨٠.

(٢) الاسراء:٤٣.

(٣) يمكن مراجعة كتاب الكافي: كتاب التوحيد/ باب النهي عن الصفة بغير ما وصف اللّه به نفسه جلّ وعلا، وباب النسبة، وباب النهي عن الكيفيّة، وباب إبطال الرؤية.

والجواب:

أولاً: لا شكّ - شرعاً وعقلاً - أنّ اللّه تعالى ليس كمثله شيءٌ، ولكن هذا لا يعني أنّ كلّ صفة تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق، بل يمكن أن يتّصف الخالق بهذه الصفة مع التمايز بأنّه يتّصف بها على نحو الوجوب، والقدم، والإطلاق، وفي كونها بالذات، وذلك تماماً بخلاف المخلوق.

فاللّه عالمٌ والإنسان عالم، والعلم ليس سوى الكشف والإحاطة، لكنّ علمَ اللّه ذاتيّ، واجبٌ، قديمٌ، مطلقٌ لا متناهٍ[1]، فيما علم الإنسان بالغير، ممكنٌ، حادثٌ، محدودٌ.

إذاً عندما ننفي التشبيه، ونقول إنّ المخلوق لا يشبه الخالق، فالمقصود أنّ مصداق المخلوق لا يشبه الخالق، لا أنّ كلّ مفهوم يصدق على المخلوق ينبغي أن لا يصدق على الخالق، والإشتباه بهما يُسمّى بإختلاط المفهوم والمصداق.

ثانياً: كما أنّ القول بأنّ كلّ ما في المخلوق مباين مع ما في الخالق يثبتُ لوناً من الضدّيّة بين الخالق والمخلوق، والصحيح أنّه ليس للّه ضدٌّ كما ليس له ندٌّ.

ثالثاً: ثمّ إنّ هناك إشكالاً نقضيّاً يرد على هذا القول، فإنّه إذا قيل إنّ مقتضى التشبيه أن لا يصدق على الخالق أيّ معنىً يصدق على المخلوق، فهذا يسري أيضاً إلى وجوده ووحدانيّته تعالى، وهذا يؤدّي إلى نوعٍ من إنكار وجود اللّه تعالى ووحدانيّته، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

الإشكال الثاني: يرتبط هذا الإشكال بحدود قدرة العقل، ويُبتنى على

(١) فيعلم الكليّات والجزئيّات، والماضي والحاضر، والغيب والشهادة ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾ (سبأ: من الآية٣).

أساس أنّ العقل غيرُ قادرٍ على اكتشاف صفات الحقّ تعالى، ولذا فليس لنا سوى إتّباع الشريعة في ذلك، فنصفه تعالى بما وصفته به الشريعة دون ما سوى ذلك.

الجواب:

قد تقدّم في بحث المقدّمات أنّ قدرة العقل لا تنحصر في تعميم وتجريد وتركيب ما تدركه حواسّه، بل العقل يدرك المعاني العامّة، ويستطيع أن يحكم بشأنها، ممّا يؤسّس لعلمٍ برهانيّ.

وبناءً عليه فإنّ العقل الفلسفيّ المتدرّب قادرٌ على درس الصفات اللائقة بذات اللّه تعالى، والصفات التي تتنزّه ذاته عنها، دون أن يعني ذلك أنّه يستوعب كنه ذات اللّه أو كنه صفاته جلّ وعلا.

الإشكال الثالث: النصوص الواردة بشأن النهي عن الخوض في هذه المسائل.

الجواب:

لا شكّ أنّ التعليمات والإيضاحات التي قدّمها القرآن ومن بعده أئمّة الدين هي أرقى وأكمل المعارف الإلهيّة التي يمكن أن ينالها بشر، ولا بدّ عند الخوض في هكذا مباحث من اتّباع هذه التعاليم لأنّها أعظم ملهم لهذه الحقائق، فليس كلامنا في هذا المجال، وإنّما ينصبّ حديثنا في مفاد هذه الروايات.

حتّى نتحقّق من مفاد الروايات الناهية عن الخوض في الصفات، لا بدّ أن نطّلع على ظروفها الموضوعيّة حين صدرت:

فقد ظهر في المجتمع الإسلاميّ عصرَ النصّ أفرادٌ طرحوا بشأن الألوهيّة أفكاراً دون أن يتوفّروا على الصلاحيّة العلميّة، ودون أن يأخذوا تعاليم القرآن

بعيـن الإعتبار، فجـاءت أفكارهم مخالفةً للمقاييس العقليّـة والعلميّة، ومخالفةً للقرآن أيضاً.

ولـذا لا يكون مفاد هذه الروايات لزوم التقليد والتعبّد في هذا المجال، وإنّما مفادها:

- منـع الأفراد غير المؤهّلين من ورود هذا الميدان، فقبل الخوض في مباحث الحكمة المتعالية لا بدّ من طيّ المقدّمات الضروريّة، فضلاً عن توفّر الإستعداد الملائم والذوق السليـم لإدراك هذه المفاهيم الرفيعة[1]، لتُبحَث هذه القضايا وفق الأصول والموازين العلميّة والعمليّة.

- متابعـة القـرآن عنـد الخوض في هـذه الأبحاث، بحيـث يكـون الإستلهام والإستنباط من خلاله[2].

- علـى أن تكـون الروايـات هي الموجّه والمحـرّك للعقول بغيـة إدراك الأمور ومعرفتها بشكل حقيقيّ.

ولذلـك فنحن نجد فـي كثيرٍ مـن النصوص نوعـاً من الاستـدلالات العقليّة والتحليل الفكريّ، ولم يكن لها معنًى لو كنّا ملزمين بالتعبّد والتقليد!

٢ـ كيفيّة التعرّف إلى صفات الله:

هناك عدّة طرق لمعرفة صفات الله:

الطريق الأول: إتّخاذ الذات برهاناً على الصفات:

بمـا أنّ الـذات الإلهيّة وجودٌ محضٌ ومطلقٌ، من دون أن يكـون فيها أيّ حدّ -

(١) وقليلٌ ما هم، وكما قال ابن سينا: (جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعةً لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكةٌ للمغفّل وعبرةٌ للمحصّل) (الإشارات/ النمط التاسع).

(٢) وليست المتابعة بمعنى التقليد.

كما ثبت وفق البرهان الوجوديّ. فلا بدّ أن تصدق على ذاته تعالى جميع شؤون الوجود وكمالاته بحدّها المطلق واللامتناهي.

الطريق الثاني: إتّخاذ المخلوقات مرآة للصفات:

ويمكن طرح هذا الطريق من خلال منهجين:

١. **المنهج الفلسفيّ**: ويقوم على أساس ما ثبت لديه من قاعدة: (فاقد الشيء لا يعطيه). وحيث إنّ هناك مجموعة من الكمالات المشهودة في المخلوقات نظير العلم والحياة والقدرة والإرادة، فهذا يدلّ على أنّ مبدأ ومنشأ الموجودات واجدٌ لتلك الكمالات.

٢. **المنهج الكلاميّ**: ينطلق المنهج الكلاميّ من خلال التأمّل في النظم الدقيق لعالم المخلوقات، ممّا يدلّ على عدم حصول ذلك صدفةً، بل صدرت عن قوّة ذات علمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ، فيُثبت مثل هذه الصفات إلى هذه القوّة[١].

ملاحظة: يتميّز الطريق الأوّل عن الطريق الثاني، بمنهجيه الفلسفيّ والكلاميّ، بأنّه يعرّفنا إلى الله بأنّه كمالٌ مطلقٌ ليس للنقص إليه طريق، بخلاف الطريق الثاني الذي يكتفي بإثبات توفّر الذات الإلهيّة على كمالات المخلوقات بحدّها الأعلى.

٣ـ الإطلاق في صفات الله:

تبيّن أنّه وفق الطريق الأوّل ـ وهو الطريق الأسلم ـ في التعرّف إلى الصفات، أنّ صفات الباري مطلقةٌ غير مقيّدة، فعلمه وقدرته وحكمته وكلّ صفاته مطلقةٌ، فهل الذهن قادرٌ على تصوّر هذه الصفات المطلقة أو لمحدوديّته لا يتصوّر إلا

(١) قد أشرنا إلى هذا المعنى عندما تحدّثنا عن برهان النظم.

الصفات المقيّدة المحدودة؟

في الواقع إنّ الذهن عندما يتصوّر المقيّد إنّما يتصوّر بضمّ مجموعة من المفاهيم المطلقة (الإنسان العالم المؤمن)، فما لم يتصوّر المطلق لا يمكن أن يتصوّر المقيّد.

ونحن عندما نريد أن نتصوّر الباري وصفاته في ذهننا فليس المطلوب أن يتّحد ذهنُنا مع ما هو موجود في الخارج، وإنّما نكتفي بأن نتصوّر الصفة المشتركة بينه وبين مخلوقاته، ثم نستعين بالنفي لننفي عنها أيّ شكل من أشكال المحدوديّة والقيديّة والنقص، كما نفعل عندما نتصوّر الفضاء اللامتناهي.

ولكن ما لا بدّ من الإشارة إليه هو أنّ الإطلاق في الباري هو إطلاق من جميع الجهات لا يعتوره أيّ قيد، وليس كالإطلاقات التي نطرحها عادةً والتي يكون الإطلاق فيها نسبيّاً!

كما أنّنا عندما نقول إنّ ذات الباري مطلقة، فالمقصود أنّ له تحقّقاً ووجوداً خارجيّاً مطلقاً، لا أنّ مفهومَه أعمّ المفاهيم. فالإطلاق في ذات الباري وجوديٌّ وليس كبقية الإطلاقات التي يكون الإطلاق فيها مفهوميّاً (الإنسان، الأبيض)!

خلاصة الدرس

ذهب فريقٌ إلى عجز العقل البشريّ عن إدراك صفات الله، ولذا قالوا بالتنزيه خوفاً من التشبيه، وقال آخرون بإمكانيّة معرفة الصفات السلبيّة دون الإيجابيّة، وقال فريقٌ ثالثٌ بأنّنا قادرون على معرفة الصفات، لكنّنا عاجزون عن معرفة أيّ الصفات يتّصف بها، فنكتفي بما ورد في النصوص الشرعيّة.

والصحيح تمكّن العقل، عبر إدراكه المفاهيم والمعاني الكليّة، من معرفة

الصفـات؛ وذلك لتمايز الصفات التي ننسبها للـذات الإلهيّة عن الصفات التي نعرفهـا فـي المخلـوق، وإلا لزم إنـكار نفس وجـوده ووحدانيّته. وأمّـا الروايات الـواردة في النهي عن وصفه تعالى، فقد وردت فـي جماعة خاضت في المسألة دون أن يكـون لديها الكفاءة العلميّة، ولم تعتمـد على توجيهٍ القرآن وأئمّة الدين في إستنباط الصفات.

- يمكن التعرّف إلى صفات الباري عبر أحد طريقين: إمّا بإتّخاذ الذات برهاناً على الصفات، وإمّا بإتّخاذ المخلوقات مرآةً للصفات.

- إنّ ذات الباري وصفاته مطلقة، وإطلاقها وجوديٌّ من جميع الجهات، ويمكن للذهن أن يتصوّرها بمعونة النفي لأي شكل من أشكال المحدودية والنقص.



أسئلة الدرس

١. هل يتاح للعقل البشري معرفة الصفات الإلهية ؟



٢. مـا المقصـود مـن الروايـات الـواردة فـي النهي عـن وصفه تعالى؟

٣. ما هي طرق التعرف على صفات اللّه تعالى؟

٤. هل يمكن للذهن معرفة الصفات المطلقة؟

٥. ما المقصود من الإطلاق في الصفات الإلهية؟



العدل



إتجاهاته وآثاره

شبهة الإختلاف والترجيح

شبهة الشرور

شبهة الموت والفناء

الشفاعة







الدرس التاسع

العدل
إتجاهاته وآثاره



أهداف الدرس

١. القدرة على تعريف العدل الإلهي.

٢. حفظ بعض الآيات الدالة على العدل.

٣. القدرة على عرض الآراء المختلفة حول العدل.

٤. تقسيم معاني كلمة العدل وإستعمالاتها.

٥. القدرة على التفريق بين العدل والحكمة.







تمهيد:

العــادل كما يــراه معظم النـاس، هو من لا يضمر ســوءاً للآخرين، ولا يتجاوز حقوقهــم، وهــو الذي يتساوى عنــده النـاس، فإذا كان في موقــع المسؤولية، قام بنصــرة المظلوم على الظالــم. والظالم هو الذي يتجاوز حقــوق النـاس ويرجح بعضهم على بعض....

العدل الإلهيّ:

إنّ البحث حول العدل الإلهي تارةً يكون من جهة أنّ العدالة هي صفة كمال في الخالق، حيث إنّ اللّه عزّ وجل هو الجامع لجميع الصفات الكمالية والجمالية.

وأخــرى مــن جهة أنّ العدل عبارة عن رعاية حــقّ الغير. وهذا المعنى يمكن أن يتحقّــق فــي العلاقة بين المخلوقات في ما بينهــا، ولا يتحقق في العلاقة بين الخالــق والمخلــوق، لأنّ كلّ ما لــدى المخلوق فمن الخالــق، وملكية المخلوق في طــول ملكية الخالق، فإنّ ملكيّة الإنسان هــي كملكيّة الطفل بالنسبة لملكيّة أبيه، حيث يعتبر نفسه مالكاً لألعابه، ولا ينافي ذلك ملكيّة الأب لها.

إذاً فاللّه عزّ وجل مالك الملك على الإطلاق، وأيّ تصرّف منه في الكون إنّما هـو تصرّف في ملكه، ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْـدُ﴾[١] ﴿وإليهِ يرجِعُ الأمرُ كلُّهُ﴾[٢]؛ لذا لا يمكـن أن نعثـرَ على مصداقٍ للظلم في حقّه تعالى؛ ومن هنا يقال إنّ اللّه ليس بعـادل ولا ظالم، لأنّه لا يمكـنٍ إفتراض غيره مالكاً لحقٍّ مـا، حتى تكون رعايته عدلاً وعدمها ظلماً.

العدل في القرآن:

إنّ العـدل بمفهومه الإجتماعي هـدفٌ للنبوّة، قال تعالى: ﴿لَقَـدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾[٣].

والعـدل بمفهومه الفلسفي أساسٌ للمعاد: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾[٤].

كمـا أن القـرآن الكريـم أثبَتَ للّه صفة العدالة فقـال: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّـهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُـوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمـاً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٥]، ونزّهه عن الظلم: ﴿فَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٦].

العدل واتجاهاته المتعدّدة:

توجد عدة إتجاهات بين المسلمين في مسألة العدل:

١.**إتجـاه أهـل الحديـث:** يؤمن أصحابه بإتصاف اللّه عزّ وجل بصفة العدل؛

(١) التغابن: من الآية١.
(٢) هود:١٢٣.
(٣) الحديد:٢٥.
(٤) الأنبياء:٤٧.
(٥) آل عمران:١٨.
(٦) التوبة: من الآية٧٠.

لـورود ذلك فـي الكتاب والسنّـة، ولا يرون حاجةً للبحث فـي معنى العدل والدليـل عليـه، ولا يعتبـرون أنفسهم ملزميـن بالإجابة[1] عـن الشبهات الواردة على العدل الإلهي.

٢. **إتجـاه المتكلّمين من الأشاعـرة**: يقول أتباع هذا الاتجاه إنّ العدل منتزعٌ مـن فعل اللّه سبحانه، وكلّ فعلٍ للّه فهو عدلٌ، فقد يعاقب اللّه فاعلَ الخير ويثيبُ فاعلَ الشرّ، ويكون ذلك عدلاً منه تعالى.

وهذه الفئة وإن لم تنكر صفةَ العدل، لكنّهم بالتفسير الذي تبنّوه أنكروا العدل عمليّاً. ولا يضطرّ هؤلاء أيضاً إلى تقديم إجاباتٍ على الأسئلة المثارة حول العدل الإلهي.

وقد قام حُكّام الجور كالمتوكّل العبّاسي بالدفاع عن هذا التفسير، لأنه يبرّر ما يقومون به من ظلم؛ فإنّ كلّ الأفعال التي تحدث في هذا الكون هي من اللّه، وكلّ فعـل يصدر منه تعالـى فهو عدلٌ، إذاً لا وجود للظلم في قاموس الوجود.

٣. **إتجاه المتكلّمين من المعتزلة والشيعة**: وقد ذهبوا إلى أنّ العدل حقيقةٌ واقعيّـةٌ في العالم[2]، وإلـى أنّ الحسن والقبح ذاتيّان فـي بعض الأفعال، وأنّهمـا معيارُ الفعل الإنساني والفعل الإلهـي، فالعدل بذاته حسنٌ والظلم بذاته قبيحٌ، واللّه لا يترك الحسنَ ولا يفعل القبيحَ.

٤. **إتجـاه الحكمـاء الإلهييـن**: فقد أثبت الحكمـاء صفةَ العدل للّه عزّ وجل لا مـن جهة أنّ العدالـةَ حسنـةٌ وأنّ اللّه لا يترك فعلَ الحسـن، لأنه لا معنى

(١) وهـم بشـكل عام يؤمنون بالتعبّد والتسليم في أصول الدين وفروعه، ويخالفون أيّ نوع من أنواع التفكير والمنطق والاستدلال في هذه الأمور.

(٢) ولذلك عرفوا بالعدليّة.

للحسن والقبح وغيرهما من المفاهيم في ساحة القدس الإلهية، حيث إنّ هـذه المعايير كلّها معاييرٌ إنسانيةٌ، وتبنّي ذلك بحقّ اللّه تعالى يعتبر نوعاً مـن تعيين الوظيفة له عزّ وجـل، بل يثبت الحكماء له سبحانه صفةَ العدل من جهةٍ أعمق يأتي الحديث عنها في المعنى الرابع من معاني العدل.

ويتبيّـن ممّا تقدّم أنّ الإشكالات المطروحـة[١] حول مسألة العدل الإلهي إنّما تطرح لدى الإتجاهين الأخيرين، أي العدلية والحكماء.

معاني العدل:

تستعمل كلمة العدل في أربعة موارد:

١- العدل بمعنى التناسب ويقابله عدم التناسب لا الظلم، كما يوصف المجتمع بأنـه مجتمعٌ عـادلٌ، فيكون المراد أنّ كلّ شيءٍ موجـودٌ فيه بالقدر اللازم والمناسـب، ومـا ورد فـي الحديـث النبـوي: (بالعـدل قامـت السماواتُ والأرضُ)[٢]، والآية الشريفة ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**﴾[٣]، معناهما أنّ العالَـم كلّه متعادلٌ ومتوازنٌ، وهذا من لـوازم كون اللّه سبحانه حكيماً وعليماً، إلا أنّ هذا المعنى خارج عن محلّ البحث.

٢- العـدل بمعنى التساوي وتـرك الترجيح، وهذا المعنـى إن كان المراد منه عـدم مراعاة الأنـواع المختلفة للإستحقاق، فهذا هـو عين الظلم، لأنّه لا يمكن إعتبار من يستحق ومن لا يستحق على حدّ سواء.

٣- العدل بمعنى مراعاة الحقوق وهو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، ويقابله الظلم وهو التجاوز عن حقوق الآخرين، ويعتمد العدل بهذا المعنى على أساسين:

---

(١) والتي سيأتي الإشارة إليها في هذا البحث، والإجابة عليها بشكل مفصل في أبحاث لاحقة.

(٢) تفسير الصافي ج٢ ص٦٣٨ في ذيل الآية المذكورة.

(٣) الرحمن: ٧.

أ. **ثبـوت الحقـوق والأولويـات**: فمن يقوم بعملٍ أو إختراعٍ ما فهو أولى به من غيره.

ب. **خصوصيـة الإنسـان الذاتيـة**: فإنه مخلوق على نحو إذا أراد الوصول إلى أهدافه فعليه مراعاة مجموعة من الأفكار الإعتبارية كالحقوق والأولويّات، والتي يحكيها الإنسان بعبارات إنشائيّةً من قبيل (ينبغي ويجب ولا بدّ). والعدل بهذا المعنـى لا يمكن تصوّره في حقّ اللّه عزّ وجـل، لأنّ اللّه هو المالك على الإطلاق ولا يوجـد مستحـقّ في قباله تعالى أو من له أولوية عليـه، وكذلك الظلم المقابل حيـث لا يمكن تصوّر تجـاوزه سبحانه عن حقوق الآخرين علـى فرض ثبوتها أو إعطائها لهم.

٤- العدل بمعنى رعاية الإستحقاق في إفاضة الوجود والكمال، فإنّ كلّ موجود يملك إستحقاقاً خاصاً من جهـة قابليته لإكتساب الفيض الإلهي، فالعدل هـو أن يأخذ كلّ موجود ما هو ممكنٌ له من وجـود وكمال، والظلم هو منعُ وإمسـاكُ هذا الفيض. وهذا المعنى هو الذي يتبنّاه الحكماء الإلهيون. ولا يراد بالإستحقاق للفيض أنّ هذا الموجود يملك حقّاً على اللّه، بل بمعنى أنّ عدلَ اللّه هو عين الفضل والجود، وهذا ما حكاه أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في نهج البلاغة: (فالحقّ أوسعُ الأشياءِ في التواصف، وأضيقها في التناصف، لا يجري لأحد إلا جرى عليه، ولا يجري عليه إلا جرى له، ولو كان لأحد أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً للّه سبحانه دون خلقه، لقدرته علـى عباده ولعدله في كلّ مـا جرت عليه صروف قضائه، ولكنّه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه، وجعـل جزاءهم عليه مضاعفة الثواب تفضّلاً منه وتوسعاً بما هو من المزيد أهله)[١].

(١) نهج البلاغة، الخطبة، ٢١٤.

والدليل على ثبوت صفة العدل بهذا المعنى للّه عزّ وجل، هو أنّ الذات الإلهية خيرٌ وكمالٌ مطلق تعطي ولا تمسك، لكنّها تعطي كلّ موجودٍ بحسب قابليته.

العدل من أصول الدين:

يعتبـر العدل مـن أصول الدين عنـد الشيعة والمعتزلـة، دون سائر الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإرادة... لأنّه لا خلاف فيها بين جميع الفرق الإسلامية، وذلك لأنّ مسألة العدل الإلهي قد استولت على إهتمام عامة الناس حتى القروي الأمّي منهم، ولأنّهـا كانت محلّ نزاعٍ شديد بين الشيعة والمعتزلة من جهة وبين مختلـف المذاهب والفرق الإسلاميّـةٍ من جهة أخرى، بخـلاف سائر الصفات الإلهية التي لم تستولِ على إهتمام عامةِ الناس، ولم يقع فيها ذلك النزاع.

بين العدل والحكمة:

إن كان المقصـود من العدل هو إعطاء كلّ موجود مـا يستحقّه، فإنّ الحكمةَ تعني كون النظام الذي خلَقَه اللّه سبحانه هو أحسنُ وأفضل نظامٍ ممكن، وهو ما يصطلح عليه بالنظام الأصلح[١]، والدليل على حكمته كونه عادلاً ومريداً.

والفـرق بين العدل والحكمة: أنّ الحكمةَ من صفاتِ الذات، فيما العدل يعتبر من صفاتِ الفعل.



(١) وهو أن يكون للكون والوجود معنى وغاية، فأيّ شيء فيه إما أن يكون خيراً بنفسه، وإما أن يكون وسيلة للوصول إلى الخير.

خلاصة الدرس

١ـ العـادل عند معظـم الناس هو مـن لا يضمر السوء للآخريـن، ولا يتجاوز حقوقهم.

٢ـ لا يمكننا أن نعثر على مصداق للظلم بهذا المعنى بحقّ اللّه، لأنّ أيّ تصرّفٍ في الكون هو تصرفٌ في ملكه.

٣ـ يذكر القرآن العدل بمفهومه الاجتماعي كهدفٍ للنبوة، وبمفهومه الفلسفي كأساسٍ للمعاد، كما يثبت العدل صفة للّه تعالى وينزهه عن الظلم.

٤ـ هناك إتجاهات متعدّدة في مسألة العدل:

أ - إتجـاه أهـل الحديث الذين يتعبدون بصفة العـدل لورودها في تعاليم الإسلام.

ب - الأشاعـرة الذين يقولون بـأنّ العدل منتزعٌ من الفعل الإلهي، ففعل اللّه هو العدل، لذا لو عاقب المطيعَ وأثاب العاصيَ كان ذلك عدلاً منه.

ج - العدليّـة من المعتزلة والشيعـة الذين ذهبوا إلى إتصاف اللّه بالعدل، لأنّه حسنٌ ذاتاً والظلم قبيحٌ ذاتاً.

د - الحكمـاء الإلهيـون الذيـن يتبنّون معنـى أعمق للعـدل، ويعتبرون أنّ الحسـن والقبح لا مكان لهمـا في ساحة القدس الإلهيّـة، لأنّ هذه المعايير كلّها معاييرٌ إنسانيّةٌ.

٥ـ ليس المراد من العدل الإلهي التناسب ولا المساواة ولا مراعاة الحقوق، بل هو إفاضة الوجود والكمال بقدر القابليّات.



١. ما هي معاني العدل؟

٢. ما المقصود من العدل الإلهي؟

٣. كيف فسّر أمير المؤمنين عليه السلام العدل؟

٤. ما السرّ في إختلاف الفرق الإسلاميّة فيه؟

٥. ما الفرق بين العدل والحكمة؟





الدرس االعاشر

الاختلاف والترجيح



أهداف الدرس

١ ـ فهم شبهة الإختلاف والترجيح.

٢ ـ القدرة على حل الشبهات الواردة حول العدل الإلهي بشكل عام.

٣ ـ تمييز الفارق بين الإختلاف والترجيح.

٤ ـ القدرة على رد شبهة الإختلاف والترجيح من خلال الآيات القرآنية بأسلوب فلسفي.

٥ ـ إثبات أن المعجزة والدعاء ليسا خرقاً لقانون العلية.





تمهيد:

بعدمـا انتهى الكلام عن معنى العدل والحكمة، يجدر التعرّض للشبهات التي أثيرت في هذا المجال، وقد طرحت بصُوَر متعدّدة، وسوف نذكر الشبهة ونلحقها الإجابة عليها تاركين بقية الشبهات إلى الأبحاث الآتية:

شبهة الاختلاف والترجيح:

لماذا هـذا الترجيح والإختلاف في العالم؟ لماذا تكـون بشرة أحدنا بيضاء والآخر سـوداء؟! لماذا أحدنا قبيحٌ والآخر جميلٌ؟! لمـاذا أحدنا معافى والآخر عليلٌ؟! فلماذا لا يكون الجميع متساوين؟ وإذا كان لا بدّ من الإختلاف، فلماذا لا يحصل العكس بأن يكـون الأبيض أسودَ والأسود أبيضَ، والجميل قبيحاً والقبيح جميلاً؟

تعتبر الشبهات المطروحة حول مسألة العدل الإلهي من أهمّ وأعقد الإشكالات التـي شغلت البشريـة بجميع أديانهـا وفلسفاتها، وتجدر بنا الإشـارة إلى بعض المدارس والفلسفات الناجمة عن النظر في هذه الشبهات.

لقد قسَّم الإنسانُ منذ القدم الكونَ إلى قطبين أساسيّين: الخير والشر، ثمّ جعل من نفسه المقياس والمحور للتشخيص[1]، فاعتبر أنّ النور والمطر والشمس والأرض مصاديق للخير، وأنّ القحط والسيول والزلازل والأمراض في قائمة الشر، ثمّ بدأ بالتساؤل عن مبدأ الخير ومبدأ الشر، هل هو واحدٌ؟ أو أنّ لهما مبدأين مختلفين؟

ذهبت الثنوية إلى أنّ للكون مبدأين (خالقين)، إله للخير يخلق الخير دون الشر، وإله للشر لا يخلق إلا الشر.

واعتقد الإيرانيون القدامى بذلك، وسموا إله الخير: (يزدان) وإله الشر: (أهريمن)، إلى أن ظهر زرادشت بشريعة المجوسيّة، التي يبدو من خلال اعتقاد بعض علماء المسلمين بأنّ المجوسَ من أهل الكتاب[2]، أنها عقيدة توحيديّة. إلا أنّ هذه الشريعة لم تستطع أن تقاوم الثنويّة وتقلع الشرك من قلوب الإيرانيين القدامى، فتحوّل الزرادشتيون أنفسُهم إلى الثنوية من جديد، حتى جاء الإسلام العظيم الذي استطاع أن يجعلهم موحّدين، وأن يجتثّ جذور الثنوية والشرك من أفكارهم.

حلّ الشبهات المطروحة حول العدل الإلهيّ:

سوف ننهج في حلّ الشبهة بذكر جواب عام مشترك عن جميع الشبهات المطروحة[3]، ثم نتعرّض لحلّ كل شبهة بجوابٍ خاص بها.

(١) بمعنى أنّ كلّ ما يؤذي الإنسان فهو شرّ، وما يفرحه وينفعه يعتبره خيراً.

(٢) الأوستا كتاب زرادشت المقدس، يحتوي على عدّة أقسام: التكاليف الدينية، الأناشيد، القوانين ضد الأشرار، والأدعية الخاصة.

(٣) وقد ذكرنا شبهة واحدة وسوف نتعرض في الأبحاث التالية للشبهات الأخرى، ويكون هذا الجواب العام صالحاً للرد عليها جميعاً.

الجواب العام على جميع الشبهات:

إنّ الجـواب الإجمالـي المشترك عـن كل الشبهات شائعٌ عنـد أهل الإيمان، نابـعٌ من إيمانهم - من خـلال الأدلة القاطعة - بأنّ الخالـق سبحانه وتعالى قادرٌ عليـمٌ حكيمٌ، وهو إذ يتّصف بهذه الصفـات فلا يُعقل ولا يتصوّر في حقّه الظلم والعـدوان، لأنّ الـذي يبعـث على الظلم أحـد أمرين مستحيلين فـي حقّه تعالى وهما:

١ - إمـا عقدة نفسيّة وحبّ الإعتداء، وهـذا يرجع إلى الضعف النفسيّ ووجود أعداء.

٢ - وإما حاجة معيّنة مهما كان نوعها سواء كان سببها الفقر، أم العجز.

والأمـران مستحيلان في حقّ اللّه عزّ وجـل، لأنّه الكمال المطلق فلا يتصف بالضعف، والغنيّ عن العالمين لا يتصوّر في حقّه الحاجة.

والعالم بالنظام الأصلح والأمثل قادر على إيجاد أفضل وأصلح نظام ممكن. وكلّ ما هو شرّ محض وضدّ النظام الأصلح لا يخلقه اللّه سبحانه. وأمّا ما يحدث فـي الكون مـن ظواهر أو في حيـاة الإنسان، سـواء كان بإرادة الإنسـان أو دون إرادتـه، ممّا لا يمكن إيجاد تفسير لـه وتوجيهه، فذلك لا يوجب نسبة الظلم إلى اللّه، بـل نقـول إنّ لتلك الأشياء لوناً من المصلحـة المجهولة بالنسبة للإنسان، ولذا يطلق الناس عليها اسم (سرّ القدر)، فهم يُرجعون ما لا يجدون تفسيراً له إلى قصور فهم الإنسان عن الوصول إلى أسرار الكون.

وعلـى سبيل المثال لو كنّا نثق بشخص وبخبرته فـي إدارة الأمور، وقد اتخذ هـذا الشخص قراراً أو قام بعمل لا نفهمه أو لا نعرف مغزاه، فإنّنا لا نعتبر ذلك

دليلاً على عدم أهليّته وموجباً لفقدان الثقة به، لما لدينا من صورة مسبقة عنه، بل نقول إنّ هناك سرّاً ومصلحةً ما في عمله نحن لا ندركها.

ولعلّ أهل الحديث نحَوا هذا المنحى في الإجابة على مسألة الشرور، لأنهم كما ذكرنا يتعبّدون بما ورد في الأخبار ولا يبدون آراءهم.

تحليل البرهان:

وقد أضفى الفلاسفة على هذا الاستدلال التعبدي صبغةً برهانية، وقالوا إنّه كلامٌ يعتمد على التمسك بالعلّة وكمالها ليثبت كمال المعلول، حيث نستدل بصفات الخالق وكماله على كمال ما خلق. وهذا الاستدلال ينطلق من العلّة إلى المعلول ومن السبب إلى المسبب، وهو المعبّر عنه في الفلسفة بـ (البرهان اللميّ)، وبهذا الاستدلال من الأعلى إلى الأسفل تنحلّ المشكلة وتنمحي كلّ الأخطاء المتوهمة والشبهات المطروحة.

وأمّا مَن يسير إلى اللّه عبرَ النظام الكوني، ومن المعلول إلى العلّة (البرهان الإنّي)، ويرى اللّه عبرَ الكون، وكذلك أتباع الأسلوب الحسيّ في الإلهيات، فسوف توجِب هذه الإشكالات المطروحة والأمور غير المفهومة في الكون تشويشاً في الرؤية لديهم.

الجواب على شبهة الترجيحات:

أمّا الإشكال القائل: لماذا هذا الترجيح والإختلاف في العالم؟ لماذا تكون بشرة أحدنا بيضاء والآخر سوداء؟ لماذا لا يكون الجميع متساوين؟ وإذا كان لا بدّ من الإختلاف، فلماذا لا يحصل العكس؟ فالجواب عليه يتمّ من خلال التعرّف إلى الفرق بين كلمتي الإختلاف والترجيح:

بين الاختلاف والترجيح:

فالإختلاف: هو التفرقة بين الأشياء غير المتساوية في الإستحقاق.

والترجيح: هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الإستحقاق.

والمثال الذي يوضح الفرق بين الأمرين هو أننا لو أخذنا إناءين يسع كلّ واحد منهما عشرة ليترات، وملأنا أحدهما عشرة ليترات ماءً والآخر خمسة فهذا هو الترجيح، لأنّ سعة كلّ واحد منهما واحدةٌ، لأنّنا متى وضعنا في الأول ماءً أزيد فقد رجحناه على الثاني. وكذلك الحال في معلّم المدرسة إذا كان لديه تلميذان متفوقان فأعطى أحدهما مكافأةً دون الآخر فإنه قد رجّحه عليه. وأما لو كان لدينا إناءان يسع أحدهما عشرة ليترات والآخر خمسة، وملأنا العشرة عشرة والخمسة خمسة فهذا هو الإختلاف، ولا يوجد أي ترجيح فيه، لأنّ قابلية وإستعداد أحدهما غير قابلية وإستعداد الآخر، وكذلك لو كافأ معلم المدرسة المتفوّقَ دون الضعيف فهو لم يرجح بينهما.

والله عزّ وجل تصرّف مع الخلق على أساس إختلافهم فأعطى كلّ واحد ما يستحقه، ولم يرجّح أحداً على أحد. فالله عزّ وجل لم يحرم أحداً من خلقه أمراً كان يستحقّه وأعطاه للآخرين، وإذا منع إنساناً ما من بعض الفيوضات الإلهية فإنّما هو نتيجة عدم إستحقاقه وعدم قابليّته وإستعداده لهذه الرحمة.

تحليل النظام الكونيّ:

إن الباحث في مجال الرد على هذا الإعتراض في مسألة العدل الإلهي يجد نفسه لا محالة واقعاً في أحضان بحث فلسفي عميق مهما حاول الإبتعاد عنه، ويرى عبارة عميقة للفلاسفة (إنّ إختلاف الموجودات ذاتيٌّ من ذاتياتها ولازمٌ لنظام العلّة والمعلول). وهذه العبارة تصلح جواباً لكنها معقدة بحاجة إلى شرح

وتوضيح ضمن مقدمات ترتبط بتحليل النظام الكوني، والإرادة الإلهية في بداية خلقـة الكون، وبالنظام الـذي اقتضته هذه الإرادة، وهل تعرّض القرآن الكريم لهذا النظام أم لا.

١ ـ الإرادة الإلهية واحدة:

إن الإرادة الإلهية لم تتعلّق بكلّ موجود على حدة، فلم تتعدّد إرادته بتعدّد الموجودات، فهو سبحانه لم يخلق الموجود الأول، ثم تعلّقت إرادته بالموجود الثاني فخلقه، ثم بالثالث وهكذا، وإنما الكون بأسره من بدايته إلى نهايته تعلّقت به إرادة إلهية بسيطة واحدة، قال تعالى: ﴿**إِنَّا كلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر * وَمَا أَمْرُنا إِلا وَاحِدَةٌ كَلَمحٍ بالبَصَرِ**﴾[١]، وإرادته لوجود الأشياء عين إرادته لوجود نظامها.

٢ ـ النظام الطولي:

يوجد في الكون نظامٌ يسمى بالنظام الطولي بين العلّة والمعلول، أي إنّ إرادة اللّه إقتضـت أن تكون الأشياء رتبةً بعد أخرى، وأن تكون كلُّ سابقة علّةً للاحقة، والترتيب هنا ليس بحسب الزمان ـ لأن الزمان أحد المخلوقات ـ بل ترتيب الأسبق رتبةً وأنّ وجود الأولى هو علّةٌ لوجود الثانية.

فـاللّه عـزّ وجل له صـدرُ قائمـة الوجود، والملائكـة هم المنفـذون للأوامر الإلهية، وبين الملائكة أيضاً توجد سلسلةٌ من المراتب، فبعضٌ له مقام الرئاسة والأمـر، وبعضٌ يعدّ من الأعوان وآخر من الأنصار كملك الموت عزرائيل عليه السلام وأعوانه الموكّلين بقبض الأرواح، ولكلٍّ منصب معيّن ووظيفة خاصة ﴿**وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**﴾[٢].

(١) القمر: ٤٩، ٥٠.

(٢) الصافات: ١٦٤.

ولـذا ينسـب القرآن الكريـم تدبير الكون تـارةً إلى الله، قال تعالــى: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِـنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ**﴾[1]، وأخرى إلى الملائكة، قـال تعالى: ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[2].

وعليـه إذا كانت (الف) علّةً لـ (باء) فلأجل خصوصية موجودة فيها، لا أنها أمـرٌ إعتبـاريٌّ، ولا يمكـن أن تنعكس المسألة بـأن تصبحَ (باء) علّـةً لـ(ألف)، فوجود كلّ رتبة هو عين حقيقتها، فلم يوكّل ملك الموت بقبض الأرواح إعتباراً بل لخصوصية فيهِ، ولقابلية عنده، وكذلك جبرائيل فيه خصوصيةٌ غير موجودة في غيره وهكذا، لا يمكن أن يقوم ملك بوظيفة الآخر، ولا أن يحلّ أحدٌ مكان الآخر.

والإنســان لأنه لا يدرك الخصائص الذاتية للأشياء ولا يعرف مراتبها الوجودية ولا علاقتهـا الواقعيـة في مـا بينها، يسأل لمـاذا لا يكون الإنسـان بدل الحيوان أو العكـس؟ وليس هذا إلا قياساً للنظـام الذاتي للعالم علـى النظام الإعتباري الجعلـي للإنسان، وبتعبير آخر إنّ هـذه الأسئلة تنشأ من قياس الحقائق الذاتية على الإعتبارية الإجتماعية[3].

٣ـ النظام العرضي:

يوجد في الكون نظامٌ آخر وهو النظام العرضي، وهو يعني أنّ وجود أيّ ظاهرة معينـة خاضعٌ لمجموعة مـن الشروط المادية[4]، وليست هـي منفردةً ومستقلةً عـن بقيّة الحوادث. والحكمة الإلهية إنمّا تظهر إذا نظر الإنسان إلى الأشياء مع

(١) السجدة: ٥.

(٢) النازعات: ٥.

(٣) ففي عالم الإعتبار يرى أنه لا مانع من أن يصبح الرئيس مرؤوساً والمرؤوس رئيساً، بينما في عالم الذاتيات لا بد من تقدم الرئيس مثلاً على المرؤوس لخصوصية في الرئيس جعلته رئيساً مقدّماً، ولو تغيّرت لما كان كذلك.

(٤) العلـل الماديـة والزمانيـة مثل عليّة الأب والأم للولد، فهمـا بنظر الفلاسفة علل إعدادية لا إيجاديـة، لأنّ هذه العلل لا توجد المعلـول وإنما تشكل الأرضية والشـروط الإمكانية للوجود من قبل الفاعل الإيجـادي، ولذلك قد يطلق عليها العللَ العرضية بخلاف العللِ الإيجادية الفاعلية، فلكونها أعلى رتبة ومحيطة ومسلطة على هذا العالم تسمى بالعلل الطولية.

ما ترتبط به، لا إذا ما نظر إليها منفردةً ومستقلةً.

فلو نظرنا إلى رفّاء يرفو سجادّةً، ثمّ لاحظنا طبيباً يعالج حروق مريض، فسوف لن نجد - لأول وهلة - أي ارتباط بين هذين العملين؛ ولكننا لو فحصنا جيداً لوجدنا مثلاً أنّ حريقاً كان السبب في إحراق السجادة والمريض معاً، فعملهما إذاً منبعث من مصدر واحد. والنظرة الدقيقة إلى الكون تقنع المرء بأن النظام العرضي هو المسيطر في الكون، لأن كل الحوادث تعود إلى علّة أساسية، ولمّا كانت الضرورة حاكمة بين العلة والمعلول لا بدّ أن تكون الضرورة حاكمة بين جميع الحوادث، وهذا الإرتباط الضروري العام نشأ من أصول أربعة:

أ - إنّ قانون العليّة والمعلولية هو الحاكم، والدليل عليه البداهة، وهو الأساس لكلّ العلوم.

ب - وهذا القانون ضروري، فإذا وجد المعلول فلا يعني أن العلة موجودةٌ فقط، بل إنما اكتسب المعلول ضرورته من ناحية وجود العلة، فوجود العلة ضروري.

ج - ولا بدّ من وجود تناسب وإنسجام تام (سنخية) بين العلّة والمعلول، فلا يصدر المعلول من أيّ علّة، ولا أيّ علّة يمكن أن يصدر منها أيّ معلول، وإلا لصدر أيّ شيءٍ من أيّ شيء.

د - لا بدّ أن ينتهي الكون إلى علّة العلل، وهذا هو أصل التوحيد في مبدأ الوجود.

ومن الأصول الثلاثة الأولى نصل إلى أنّ في الكون نظاماً قطعياً ولا يقبل التبديل، وبضمّ الأصل الرابع نستنتج أنه لا يمكن أن نفصل أيّ ظاهرة تجري في الكون عن سائر الظواهر المحيطة بها، بل جميعها مرتبطةٌ بشكل يقيني في ما بينها.

نظام الكون في القرآن:

إنّ ما يُطلق عليه في الفلسفة إسم (نظام الكون) و (قانون الأسباب) يتحدث القرآن الكريم عنه ويطلق عليه إسم سنّة الله، وهي ثابتةٌ لا تتبدّل، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾(١).

ومثال السُنَن الإلهية التي لا تتبدّل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(٢)، فأيّ تغيير لا بدّ وأن يبدأ بنفس الإنسان.

ومن السنن الإلهية كون الفساد مقدّمة للهزيمة، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً* فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَاداً لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْداً مَفْعُولاً * ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً* إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيراً﴾(٣).

نتيجة المقدّمات:

إذاً، إن القانون الحاكم في هذا الكون هو نظام العلية. وليس لهذا النظام وجودٌ مستقلٌّ ولم تتعلق به عملية الخلق بشكلٍ منفصلٍ في الخارج، وإنما هو مفهومٌ كليٌّ ينتزعه الذهن من وجود الأشياء في الخارج، حيث يجد نظام العلّة والمعلول. وليس القانون أمراً إعتبارياً يخترعه الإنسان، ولذا فهو لا يقبل التغيير ولا التبديل، وكذلك لا يقبل قانون الكون الإستثناء ولا خرق القانون، لأن كلّ موجود له درجته ورتبته، ولا يمكن أن تتخلّى علةٌ عن موقعها لعلّةٍ أخرى. وأيّ

(١) الأحزاب:٦٢.

(٢) الرعد:١١.

(٣) الاسراء: ٤-٨.

تغييـر في هذا الكون يبدو للوهلـة الأولى أنه خرقٌ للعادة أو إستثناءٌ من القانون، بينما هو في الواقع خاضعٌ لتغيير في الشروط والظروف. وأي تغيير في الشروط يـؤدي إلى زوال القانون ويحلّ مكانه قانونٌ آخر. فالقانون يتغيّر بحكم القانون لا أنه ينسخ القانون الأول، وبهذا يفترق عن القانون الوضعي الذي يضعه الإنسان، فهو قد يُخترق وفيه إستثناءات دائماً.

أمّا المعجزة:

فقد يتصور الإنسان أن في بعض الأشياء خرقاً للقانون ولنظام العلة والمعلول وما ذلك إلا نتيجة جهله بالقوانين الحاكمة، فمثلاً قد يعتبر الإنسان المعجزة خرقاً للقانون، مع أنها ليست كذلك، بل هي ضمن القانون وتحكمها قوانين الكون. ولكن ذلك ضمن شروط وظروف جديدة لا نحيط بها نحن. وبفضل إتصال روح النبي الطاهر بقدرة اللّه اللامتناهية تدخل عوامل أخرى وتتغير الظروف والشروط وتحصل المعجزة. فمثلاً ولادة النبي عيسى عليه السلام لا تعدّ خرقاً للقانون، بل نحن نتصور أنّ الموجود الحيّ يأتي دائماً من أب وأم. ولكن هذا ما يظهر لنا هو قشرة القانون والسنّة الإلهية، وليس هو حقيقة القانون الواقع الموجود. وما يعرفه الإنسان من قوانين للكون هل هي واقع القانون أم قشور القانون؟ فالقشر قد يتخلّف، بينما واقع القانون لا يمكن أن يتخلّف أبداً.

أمّا الدعاء:

ومثل ذلك يقال في الدعاء والصدقة. فقد ورد في العديد من النصوص الحثّ علـى الدعاء والصدقة وأنّه بهما يُدفع البـلاء، كما ورد في رواية عن الأصبغ بن نباتـة، قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام عَدَل من عند حائط مائل إلى حائط آخر، فقيـل له، يا أميـر المؤمنين أتفرّ من قضاء اللّه؟ فقال: أَفـرّ من قضاء اللّه إلى

قـدر اللّه عزّ وجل[١]. والمستفاد من الرواية أنّ الإنسان إذا عرّض نفسه للخطر وتضرر من ذلك فهذا قانون اللّه وقضاؤه، وإذا فرّ من الخطر ونجا، فذلك أيضاً مـن قانـون اللّه وتقديـره، ﴿... وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَـلْ لَهُ مَخْرَجـاً* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِـبُ وَمَـنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُـهُ إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَـلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾[٢].

النتيجة:

إنّ مـا نصل إليه كنتيجة لمـا تقدّم، هو أنّ الإختلاف ليسـ هو الترجيح لأنّه إعطـاء كلّ شخصـ ما يستحقـه، وحيث كان الكون يُـدار بسلسلة مـن الأنظمة والقوانيـن التي لا تتغيّر، وهذا النظام الواحـد يقتضي تعدد مراتب الوجود وهو السبب في ظهور الإختلافات والنقص والعدم، وهذه الإختلافات ليست مخلوقة بـل هي من اللوازم الذاتيـة للمخلوقات، ولذا لا يصحّ أن ننسب ما يوجد في هذا الكـون مما نراه من شرور وترجيحـات إلى اللّه، بل هو من خصوصيات وذاتيات هـذا الكون. ولو أردنا أن نرفع هذه الأشياء من شرورٍ وترجيحات لانتفى النظام الكوني من الأساس.

(١) التوحيد للصدوق/٣٦٩.
(٢) الطلاق: من الآية٢ والآية:٣.

خلاصة الدرس

١ـ من الآثار المترتبة على عدم حلّ الشبهات المثارة حول مسألة العدل، فكرة الثنويّة والإيمان بإله الخير وإله الشر، والتشاؤم في الحياة لدى أتباع الفلسفة الماديّة.

٢ ـ الجواب المشترك والعام على الإشكاليات المثارة حول مسألة العدل الإلهي هو: إنّ اللّه لما كان عليماً حكيماً غنياً، فما خلقه من الكون هو النظام الأفضل والأكمل. وعليه فالإيمان بهذا الخالق بهذه الصفات يحلّ لنا المشكلة، لأنّ كلّ ما في هذا الكون إنمّا هو لمصلحة، وإن كانت مجهولة بالنسبة لنا.

٣ ـ إنّ الجواب الصحيح حول مسألة الترجيحات الموجودة في هذا الكون هو بالتفرقة بين الترجيح والإختلاف. والموجود في هذا الكون إنمّا هو الإختلاف، وهو عبارةٌ عن إعطاء كلّ موجود ما يستحقه لا الإعطاء بالتساوي، وأما الإعطاء بحسب السعة والقابلية فهو عين العدل.

٤ ـ إذا جاء السؤال بأنّه لماذا خلق اللّه الأشياء مختلفة من حيث الإستعداد ولماذا لم تكن متساوية في القابليات من الأساس؟ كان الجواب إنّ الاختلاف من ذاتيات النظام الحاكم في الكون. ووجود كلّ شيء محكوم لمجموعة من الشروط والأسباب التي لو تبدّلت لكان ذلك الشيء غيره لا نفسه.

٥ ـ قد يتصوّر الإنسان في الكون بعض الأشياء المخالفة للقانون، وذلك نتيجة جهله وعدم معرفته بواقع السنن الحاكمة، ومن ذلك المعجزة وخرق العادة والدعاء، مع أنها كلها طبق النظام الكوني العام الذي لا يتبدل ولا يخرق ولا يجري عليه الإستثناء، وإنما تتدخل قدرة اللّه اللامتناهية بتغيير الظروف والشروط المحيطة التي لا يدركها الإنسان، إلا أنها كلها بقضاء اللّه وقدره.



أسئلة الدرس

١. كيف نشأت الفلسفة الثنوية؟

٢. ما معنى المصلحة في حقّ الله تعالى؟

٣. ما الفرق بين الإختلاف والترجيح؟

٤. ما هو الجواب العام على الشبهات في العدل الإلهي؟

٥. لماذا لم يخلق الله القابليات على حدّ سواء؟





الدرس االحادي عشر

شبهة الشرور



أهداف الدرس

١. إكتساب القدرة على إثبات عدمية الشرور.

٢. القدرة على الإجابة على عدم خرق المسماة شروراً لمسألة العدل.

٣. القدرة على شرح أن الشرور نسبية.

٤. تعليل سبب خلق الله لبعض الآفات.

٥. إثبات بعض فوائد المصائب.





تمهيد:

تقدّم في البحث السابق تقسيم البحث إلى محورين، وقد ذكرنا الجواب على المحـور الأول وهـو الترجيحات الموجودة في العالـم، ووصل الدور للحديث عن المحور الثاني:

لماذا الشرور في العَالم؟

لماذا وجدت الآفات والبلايا والمصائب؟ لماذا الشيطان والأمراض والسيول والزلازل...؟ إنّ هذه الأمور تجعل وجود الإنسان مقروناً بالعذاب والمعاناة، حيث تعترضه في منتصف الطريق، وتذهب به إلى دار الفناء، فلماذا وُجدت؟

لقـد أدّت الحيـرة حول مسألة الشـرور ببعض الناس إلى القـول بالثنوية[1]، حيـث لاحظوا أنّ في الكـون خيراً وشراً، وأنّ الشرور من الآلام والمآسي لا تنفكّ تحـدث في الكـون، ولا يمكن نسبتها إلـى الإله الجامع للصفـات الكمالية، الإله المحـبّ لخلقه والـذي لا يريد لهم إلا الخير والسعادة. ولـم يجد هؤلاء مفرّاً إلا

(١) وقد تقدم الكلام حول الثنوية في البحث الأول.

القـول بوجود مبدأين للوجود، أحدهما تصدر منـه الموجودات الخيّرة، والآخر تصـدر منه الشرور. وهؤلاء عندما عجزوا عن حـلّ مشكلة الشرور حاولوا تبرئة اللّه من الشرّ فقالوا بوجود شريك له، وألقوا على هذا الشريك مسؤولية كلّ شرّ موجودٍ في هذا العالم.

فما هي حقيقة الشرور
وهل تتنافى مع العدل الإلهيّ؟

ونستعرض في المقام الأجوبة المذكورة حول مسألة الشرور في هذا العالم.

الشرور أمور عدميّة لا وجوديّة:

إنّ الجواب الأول عـن مسألة الشرور يكمن في فهم حقيقة الشرور، فالشرور ليسـت موجـودات واقعية أصيلة حتى تحتاج إلى خالـقٍ ومبدأ مستقلٍ ـ كما ذهب الثنويّة ـ بل الشرور أمورٌ عدميّةً.

وهـذا الجواب قد يَشعر البعض بأنّه شديد الغرابة ولا يمكن تصوّره، إذ كيف يمكننا أن ننكر أمراً بديهياً، حيث إنّ الشرور موجودةٌ نحسّ بها ونشعر بها ونعاني منها، فكيف يقال إنها أمور عدميّة؟!

إلا أنّ هذه الغرابة سوف تزول عندما يتبيّن أنّ إلتزامنا بكونها أموراً عدميةً لا يعني أبداً إنكارها، وإنّما قمنا بتحليلها وبيان حقيقتها بعد التسليم بها. وسيتّضح المراد من الأمور العدمية في تفصيل الجواب.

تفصيل الجواب:

إنّ الشرور الموجودة ترجع إلى أحد نوعين:

١ ـ إمّـا أن تكـون بنفسها عدمـاً ونقصاً وفراغـاً: حيث إنّ هنـاك أنواعاً من

الشــرور ترجع بذاتها إلى كونهــا عدماً ونقصاً، فالعمى ـ مثلاً ـ ليس أمراً وجوديّاً بل هو عدم البصر، والفقر عبارة عن عدم تملّك المال لا أنّ الفقر شيء موجود، والجهــل كذلك هو عدم العلم، ولــذا فالإنسان عندما يتعلّم يكســب أشياء لا أنه يخسر شيئاً كان موجوداً لديه إسمه الجهل.

٢ ـ وإمّــا أن تكون أمــوراً موجودة تسبِّب العدم والنقصــ والفراغ: وهذا النوع نعتبــره من الشرور لكونه السببَ والمنشأ للعدم، كالزواحف السامة والمكروبات والسيول والآفات، فهذه الأشياء ليست شراً بنفسها وإنّما نسميها شرّاً لأنّها تؤدّي إليــه، فالحيوان المفترس إنّمــا يكون شراً إذا أدّى إلى سلــب الحياة من مخلوق آخــر، ولــولا ذلك لم نطلق عليه أنــه شرّ، بل لعلّنا نُعجب بجمالــه أو نستفيد منه بعض الفوائد الحياتية المهمّة فنراه خيراً لنا.

الجواب على النوع الأول:

إن النــوع الأول غالبــاً مــا يكون هــو المنشأ للأمــور الواردة في النــوع الثاني من الشــرور، فالفقر والجهل همــا السبب في الأمراض والحــروب والمكروبات وغيرهــا، ومتــى تمكّن الإنسان مــن محاربة النــوع الأول منها أمكنــه نفي النوع الثانــي؛ فالإنسان عندما تطوّرت خبراته في الحياة تمكّن من محاربة الكثير من الأمراضــ، وعندما إنتفت عنه صفة الجهــل إنتفى عنه المرض الذي كان يجهل سببــه. ومــا زال الإنسان يسعــى حثيثاً لكي يعالج جميــع الأمراض الموجودة في الكــون، ولكنه نتيجة جهله بأسباب تولّدها أو بطرق علاجها تبقى هذه الأمراض في دائرة الشرور وينسبها إلى اللّه.

وبهــذا يتضح الجواب عن المشكلة وهي أنّه لا يوجد في الكون سوى نوع واحد فقط وهو الخير، وأما الشرور فهي أعدام لم تخلق، وبالتالي فلا تحتاج إلىً خالق فلا يصل الأمر إلى الإيمان بوجود خالقين كما ذهبت إليه الثنوية.

والوجود والعدم هما كالشمس والظلّ، فعندما نضع شيئاً في الشمس فالقسم الـذي يبقى مظلماً ومحروماً من الشمس يقـال له الظلّ، فما هو الظلّ؟ إنّ الظلّ هـو الظلمة وهو عـدم النور، وعندما نقـول إنّ النور قد شعّ مـن الشمس فإنه لا يصحّ أن نسأل: ومن أين تشعّ الظلمة وما هو مبدؤها؟ وهذا ما يقصده الحكماء من قولهم: (إنّ الشرور ليست مجعولةً بالذات وإنما هي مجعولةٌ بالعرَض).

الجواب على النوع الثاني:

إنّ الصفات التي نصف بها الأشياء على نوعين:

١. **الصفـات الحقيقيـة**: وهـي الصفات التـي تَثبُتُ للشيء بقطـع النظر عن أيّ شـيءٍ آخـر، كصفة الحياة التي يتّصف بهـا الموجود بغض النظر عن ملاحظـة أيّ شـيءٍ آخـر، وكذلـك البياض والسـواد[1]، فهـي تعتبر من الصفـات الحقيقية، فالشيء الأبيض مثلاً مع غضّ النظر عن قياسه بأيّ شيءٍ آخر هو أبيض.

٢. **الصفات الإضافية (النسبية)**: وهي الصفة التي لا بدّ لتصوّرها من تصوّر شـيءٍ آخر معها؛ مثـل الصغر والكبـر، فإنّنا إذا قلنـا إنّ الشيء الفلاني صغير فلا بد أن نلاحظه بالنسبة لشيءٍ آخر أكبر منه.

وهكـذا عندما نقول إنّ القانون الفلاني هو أفضـل أو أحسن، فإن ذلك يكون عندما نقيسه إلى قانونٍ آخر لا يؤمّن مصلحة الإنسان كالقانون الأول.

فالفـارق بيـن هذيـن النوعين من الصفـات كالفارق بين قولـك فلان كريم وفلان أكرم، فإنّك عندما تصفه بصفة أنه كريم لم تلاحظ معه أحداً آخر، وأمّا عندما تقول فلانٌ أكرم فإنّ مرادك لا بدّ وأن يكون أنه أكرم بالقياس إلى غيره.

(١) على فرض كون الألوان أموراً واقعية.

وهذه أشياءٌ إعتباريّة لأنّ وجودها بهذه الصفة جاء تابعاً لوجودها الحقيقي، فـالله منح الوجود لهذه الأشياء بذاتها ولزم منها هذه الصفات، وهذه الصفات لـم تخلق إبتـداءً. إنّ هذه الصفات نشـأت من مقايسة الإنسـان المخلوقات مع بعضها البعض وإلا لو نظر الإنسان إلى هذه الأشياء مجرّدة عن غيرها فلن يأتي إلى ذهنه السؤال عن المفاضلة بينها وبين غيرها.

ومتـى أوضحنـا هذين الإصطلاحيـن نسأل: هل الشـرور قبيحةٌ ذاتـاً أو أنّ قبحهـا نسبيٌّ؟ وبتعبير آخر هل الشرور من الصفـات الحقيقية أو من الصفات الإضافية؟ فهل يتصف الشيء بأنه شرّ إذا لوحظ منفرداً أيضاً أو أن هذه الصفة تنشأ نتيجة مقارنته بغيره؟.

فالشـرور التـي هي أمـورٌ وجوديـةٌ تسبّب أمـوراً عدمية، كالسيـول والزلازل والحيوانـات المفترسـة. لا شكّ بأنّ هذه الأشياء إنمـا تكون صفة الشر فيها من الصفـات النسبية، فهي شـر إذا قيست إلى أشياء أخرى، فمثـلاً سمّ الحية هو شرّ بالنسبة إلى الإنسان والموجودات الأخرى التي تتضرر منه، ولكنه ليس شراً بالنسبـة للحية نفسها، وإلا إذا أردنا أن نعتبرها شراً لمجرد ذلك لكان علينا أن نعتبرَ الكثيرَ من الأمور التي نحكم عليها بأنها خيرات شروراً، فمثلاً الأغنام شرٌّ بالنسبة إلى النبات الذي تعبث به وتفسده ولكنها ليست شراً بالنسبة للإنسان.

إذاً هنـاك أشيـاءٌ هي شـرور بالنسبـة لغيرها ولكنهـا ليست شـرّاً بالنسبة لنفسها.

فالجـواب علـى النـوع الثانـي: إنّ الوجـود الحقيقـي للشـيء هـو بصفاته الحقيقية، وأما الوجود الإضافي الإعتباري فهو لم يخلق مستقلاً بل هو من لوازم الوجود الحقيقـي. وعليه لا يصحّ أن نسأل لماذا خلق الله هذه الأمور الإعتبارية الإضافيّـة، وإنمـا لا يصح هذا السـؤال لأنها لا تملك وجـوداً مستقلاً، فلا يقال

لماذا كانت الحيّة شراً للإنسان؟ نعم يصح أن نسأل لماذا خلق الله الحيّة؟ وهذا ما يأتي الجواب عليه في بحث فوائد الشرور.

فوائد الشرور:

إنّ للشرور فوائد في الكون، فالإنسان إذا لاحظ هذه الشرور دون أن يلاحظ الفوائد المترتبة عليها فسوف يتساءل ألا تنافي الشرور العدل الإلهي؟!، ولكن لو لاحظ فوائدها فلن يعود لهذا التساؤل أي معنى، لذلك يجب البحث عن الفوائد المترتبة على وجود هذه الأشياء.

الأول: دور الشرور في تكميل المجموعة الكونية:

هل يمكن أن يوجد الكون بدون الشرور أو أنّ إلغاء الشرور من الكون غير ممكن، فيكون عدم وجود المصائب مساوياً لعدم وجود الكون نفسه؟

إنّ شرور الكون لا تنفك عن خيراته، فالكون كلٌّ واحدٌ يرفض التجزئة، وأجزاء الكون ليست بنحو يمكن فرض حذف قسم منها والإبقاء على القسم الآخر، بل حذف بعضها يستلزم حذف جميع الأجزاء، وهذا ما يُعبّر عنه الناس بأنه لا يوجد ورد بلا شوك.

فإذاً، الأشياء إذا لاحظناها مستقلةً منفردةً عن البقية فسوف يكون لها حكمٌ، وأمّا إذا لاحظناها كجزء من نظام متكامل فحكمها سوف يكون مختلفاً، هكذا الشرور إذا لوحظت مستقلةً فسيحكمٌ عليها الإنسان بأنها شرورٌ، لكن لو لوحظت كجزءٍ من هذا الكون بزوالها تزول الخيرات فالحكم عليها يتغيّر.

الثاني: القبح يظهر الحسن:

إنّ الشرور ضروريّةٌ لأنها تُظهر الأشياء الجميلة، فلو تمتّع الناس جميعهم

بالجمـال لمـا كان أحدٌ منهـم جميلاً، ولو كانـوا جميعاً قبيحين لـم يكن هناك قبيحٌ واحدٌ. إنّ إحساس الإنسان بالجمال وإدراكه له لا يوجدان إلا ضمن شروط وهـي أن يكون في مقابل الجمـال قبح. إن كثيراً من الأشيـاء لا يدركها الإنسانُ إلا بمقايستهـا إلى الأشيـاء الأخرى، ولذا كلما ازدادت معرفـة الإنسان إزدادت ملاحظاته وإستنتاجاته حول هذا الكون وإزداد إيمانه بخالق الكون.

ولكـن مـن الطبيعي أن يأتي إلـى ذهننا السؤال التالـي: إذا كان الأمر كذلك فلمـاذا كان زيـدٌ قبيحاً لإظهار جمال خالـد؟ لماذا لم يكن الأمـر بالعكس؟ ألا يكون ذلك من الظلم لزيدٍ أن يخلقه اللّه قبيحاً ليظهر جمال غيره؟

والجواب: إن الصانع الحكيم لا نتصور أنّه من أجل أن يكون النظام الموجود هـو النظام الأحسن خلـق الموجودات بهذا الشكل، بل إنـه أعطى كلّ موجود ما لديـه من القابليات، وبتعبيرٍ آخر إنّ ما أعطـاه اللّه لكلّ مخلوق هو ذاتيات ذلك المخلوق التي لولاها لم يكن، ونتيجة اختلاف هذه القابليات كان الإختلاف بين هذه المخلوقات.

وتوضيح ذلك عبر مثال الأشكال الهندسية: إنّ ما يميّز المثلّث هو أنّ مجموع زوايـاه يساوي مجموع زاويتيـن قائمتين، وما يميّز المربّع هـو أن مجموع زواياه يسـاوي أربعة زوايـا قائمة، وهنا لا يمكن أن يسأل أحدٌ لمـاذا كان المثلّث هكذا وكان المربّـع هكذا؟ فالمثلّث منذ أن وُجِدَ وُجد هكذا لا أنه وُجِدَ ثم اتصف بهذه الصفة. وهذا الأمر نلاحظه في الكون، فالجمادات لا تنمو ولا تدرك، والنباتات تنمو ولا تدرك، والحيوان ينمو ويدرك. إن هذا الإختلاف يرجع إلى خصوصيات موجـودة فـي ذوات هـذه الأشياء، ولم تخلـق هذه الأشيـاء أولاً ثـم تعطى هذه الخصوصيات لها، بل هذه هي خصوصياتها المرافقة لها منذ وجودها.

ولابـن سينا عبارةٌ مختصـرةٌ جداً يشرح فيها هذه الفكـرة، يقول: (ما جعل

اللّه المشمشةَ مشمشةً بل أوجدها) أي إنّ اللّه خلق المشمش وغيره من الفواكه والثمار وهي من البداية هكذا، لا أنه أوجدها ثم أعطاها هذه الصفة.

يعبر القرآن الكريم عن هذه الفكرة في الحوار الذي دار بين موسى عليه السلام وفرعون حيث سألَ فرعونُ: من ربك يا موسى؟ فقال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[١] أي إنّ اللّه خلق الأشياء على ما تقبله هي من لون الوجود.

الثالث: في المصائب تكمن السعادة:

إنّ في أعماق الشدائد والمصائب تكمن السعادة والرفاه، يقول اللّه تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾. وعندما ندقّق في الآية الكريمة نجدها لا تقول إنّ بعد الشدة يأتي اليسر بل تقول إن اليسر مترافق مع العسر، وهذه الآية هي خطاب للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في سورة الإنشراح حيث يقول تعالى:

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ* وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ* الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ* وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ* فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾[٢].

فالسورة تخاطب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بنغمة مليئة بالعطف والحنان لتطيّب خاطره إزاء الشدائد التي تمرّ بها دعوته، فتذكّره بالحمل الثقيل الذي رفع عن كاهله وحلّ محلّه اليسر، ثم يستنتج بطريقة علمية من الواقع المشهود هذا القانون العام: فإن مع العسر يسراً، ثم يخاطب النبيّ بقوله ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ﴾[٣]، إنّ اليسر كامنٌ في أعماق التعب والعذاب، وفي أيّ وقت تجد في نفسك فراغاً فألقِها من جديدٍ في خضمّ التعب لتعتصر منه اليسر.

إن المخلوقات الحيّة لا سيما الإنسان تمتاز بهذه الخصوصية، وهي أنها

(١) طه:٥٠.
(٢) الشرح:١ /٦.
(٣) الشرح:٧.

تتكامل وتتقدّم عبر الشدائد والمشاكل، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾[1] بمعنى أننا خلقناه وسط الآلام والشدائد، ولذا كان الإستغراق في الدلال والنعمة والبُعد عن الشدائد موجباً للضعف وعدم القدرة على التقدم. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام التعبير عن هذه الحقيقة بقوله: (ألا وإنّ الشجرة البريّة أصلب عوداً والروائع الخضراء أرقّ جلوداً والنباتات البدويّة أقوى وقوداً وأبطأ خموداً)[2].

البلاء وآثاره:

وبعد أن تمّت الأجوبة على مسألة الشرور، لا بأس بأنّ نتحدث قليلاً عن البلاء، فقد ورد ذكر البلاء في العديد من النصوص:

قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[3]..

وفي رواية عن الإمام الباقر عليه السلام: (إنّ الله عزّ وجل ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة)[4].

وفي رواية أخرى: (إنّ الله إذا أحبّ عبداً غتّه بالبلاء غتّا)[5].

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن أشدّ الناس بلاءً الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل)[6].

(١) البلد:٤.

(٢) نهج البلاغة، من كتاب الإمام إلى عامله عثمان بن حنيف.

(٣) البقرة:١٥٥.

(٤) الكليني، أصول الكافي، ج ٢ ص ٢٥٥، الحديث ١٧، ط. دار الكتب الإسلامية.

(٥) م. ن الكليني، أصول الكافي، ج ٢ ص ٢٥٣، الحديث ٦، ط دار الكتب الإسلامية.

(٦) م. ن ج ٢ ص ٢٥٣، الحديث ٤.

إنّ للبـلاء آثاراً تربويةً مهمةً، فهو ينمي النفس على الرضى بالقضاء ويصقل النفس ويجعلها أكثر قوةً وطاقةً.

البلاء والنعمة نسبيّان:

إنّ المصائب والشدائد التي يواجهها الإنسان قد تتبدّل إلى نعَم يستفيد منها الإنسان، كما أنّ النِعَم الدنيوية العظيمة قد تتبدّل إلى بلاءٍ وبؤسٍ.

إننـا نستطيع أن نصل إلى السعادة عن طريق الفقر وعن طريق الثراء أيضاً، كمـا أننا نستطيـع أن نصل إلى البؤس عن طريق الفقر وعن طريق الثراء أيضاً، إنّ الشيء الواحد قد يعتبر بالنسبة إلى شخص ما نعمةً، وهو بنفسه بالنسبة إلى شخصٍ آخر يكون بلاءً ونقمةً، وبيد الإنسان أن يبدّل النقمة إلى نعمةٍ.

خلاصة الدرس

إنّ الأجوبة المطروحة لحلّ مشكلة تَنافي الشرور مع العدل الإلهي ثلاثة:

١ـ إن الشرورَ أمورٌ عدمية وليست مخلوقة، فإنّ الجهل والفقر والعمى وأمثالها ليسـت أموراً موجودةً في الخارج بل هي أعـدام لم تخلق، وهذا جواب عن النوع الأول من الشرور.

٢ـ إن الشـرورَ أمـور نسبيـة؛ لأنّ الشرور التي تكون شـراً بالنسبة لغيرها هي خيـرات بالنسبة لنفسها، فسمّ الحيّة شرٌ بالنسبـة للإنسان ولكنه خيرٌ بالنسبة لنفسـ الحيّة، كما أنّ هذه الشـرور لم تخلق استقلالاً بل هي من لوازم خلق هذه الأشياء، وهذا يصلح جواباً عن النوع الثاني من الشرور.

٣ـ وتعميـق الجـواب عن النـوع الثاني في تحليل لماذا خلـق اللّه بعض الآفات

مثلاً أن للشرور فوائدَ متعددةً وخيرات جمّة منها:

أ- تكميل المجموعة الكونية إذ لا يمكننا تصوّر الخيرات دون الشرور، ولو أردنا أن نحذف الشرور من قائمة الوجود لانمحت الخيرات معها.

ب- إنّ الحُسن لا يظهر إلا مع ملاحظة القبيح، والخيرات لا تعرف إلا بملاحظة الشرور.

ج- إنّ في المصائب تكمن سعادة الإنسان لأنّ بها يسعى الإنسان إلى التكامل.

أسئلة الدرس


١. ما المراد من كون الشرّ أمراً عدميّاً؟


٢. هل يتمكّن الإنسان من إزالة الشرور؟


٣. كيف تكون الشرور أموراً نسبيةً؟

٤. ما هي فوائد الشرور؟

٥. هل حصل أن تصوّرتَ شرّاً وكان في الواقع مفيداً؟





الدرس الثاني عشر

شبهة الموت والفناء



أهداف الدرس

١ ـ شرح شبهة الموت والفناء.

٢ ـ إثبات أن الموت عدم نسبي.

٣ ـ شرح دور الدين وهدف وجود الإنسان.

٤ ـ القدرة على الدفاع عن إشكال عدم تناسب العقاب مع الذنب.

٥ ـ القدرة على التفرقة بين أنواع الجزاء.





هنــاك مجموعة من الشبهات التــي تطرح حول العدل الإلهــي ينبغي الإجابة عنها:

الشبهة الأولى: لماذا فناء الأشياء؟

لمــاذا تعــدم الأشياء ولماذا الموت؟ لماذا بعد أن يـذوقَ الإنسان لذّة الوجود يعاد إلى العدم؟ أليس من الجليّ أنّ العدم المحض خيرٌ من الوجود الناقص؟

الجواب:

إنّ فكرة الموت هي من الأفكار التي عذّبت الإنسانية، فمنذ وجود الإنسان بدأ يتساءل عن السبب في مجيئه إلى هذه الدنيا، وكان هذا السؤال النابع من خوف الإنسان من الموت من الأسباب الموجبة لنشأة الفلسفة المتشائمة، حيث تصوّر الفلاسفة المتشائمون هذه الحياة بلا هدفٍ ولا فائدةٍ، وخاليةً عن الحكمة.

إنّ النفور مــن الموت هو من الميزات الخاصة بالإنسان، وأما الحيوانات فلا تفكّـر في المــوت، وإنّ ما يوجد لديهــا ليس إلا غريزة الفرار مــن الخطر. ولعلّ الأســاس في اختصاص الإنسان بهذا الأمــر هو رغبته في الخلــود. ولذا يعتبر

المتكلّمــون هذه الرغبة الموجودة في الإنســان هي الدليل على بقاء الإنسان بعد الموت.

كمــا أن وجــود هــذه الرغبة فــي الإنسان دليل علــى وجود كمال يسعــى إليه، ومــن هنا ينشأ الســؤال لماذا كان المــوت؟ أليس هو من الشــرور التي يواجهها الإنسان؟

والجواب على فكرة الموت ممكن عبر طرقٍ متعددةٍ وأجوبةٍ مختلفةٍ نستعرضها واحداً تلو الآخر.

الأول: الموت عدمٌ نسبي:

إنّ نفــور الإنسان من الموت جاء نتيجة تصــوّره للموت على أنّه عدم. والحال أنّــه ليس كذلــك، وإنّما هو تطوّرٌ وتحوّلٌ، غروبٌ عن نشــأة وشروق بنشأة أخرى، وبعبارة ثانية: الموت عدمٌ ولكنه ليس عدماً مطلقاً بل هو عدمٌ نسبيٌّ، عدمٌ لنشأة. والإنسانُ لا يتجرّع المــوت المطلق، وإنما يعاني فقدان حالةٍ خاصةٍ والتحوّلَ إلى حالةٍ أخرى[1].

الثاني: الدنيا رحمٌ للروح:

إنّ أهــم صورة يمكن أن يقدّمها الإنسان للإنتقــال من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة، أي لفكرةِ الموت، هي عملية الولادة. نعم، هذا التشبيه يبعّد الصورةَ من جهــةٍ ولكنه يقرّبهــا من جهة أخرى، فهو يبعّد لأنّ عالــم الآخرة أعمق بكثيرٍ من عالمِ خارج الرحم بالنسبة للطفل، لأنّ عالمَ داخلِ الرحم وخارجه هما من نفس الدنيــا. ومَن هنا فهو بعيدٌ عن حقيقة عالم الآخــرة الذي هو نشأةٌ أخرى وعالمٌ

(١) ومن أمثلة ذلك تحوّل الماء إلى بخار، فإن الماء لم يصبح عدماً وانما تحوّل من حالة إلى حالة وصار في حالة البخاريّة بعد أن كان في حالة المائية.

مختلـفٌ. ولكن هذا التشبيه يوضّح لنــا الصورةَ وأنّ ظروف الطفل داخلَ الرحم تختلف إختلافاً واضحاً عمّا سيعيشه خارج الرحم، فهو يتغذى من الحبل السري ولا يتنفس من رئتيه إلا بعد أن يخرج من الرحم، مع أنّ جهازه الهضمي والرئتين تتكون داخل الرحم ولكنه لا يتمكن من استخدامها. إنّ جميع أعضاء البدن التي تتكـوّن في الرحم لم تُجعل ليستفيد منها الطفل داخـل الرحم وإنما جُعلت لتتم الإستفـادة منها خارج الرحم. وعالم الدنيا أيضاً كذلك، فهو كالرحم حيث يتمّ فيــه صنع وإعداد الأجهزة الروحية للإنسان كــي يستفيد منها في عالم آخر هو عالم ما بعد الموت.

إنّ الآمال العريضة التي يعيشها الإنسان والقابليّات الموجودة لديه قد خُلقت بنحــو يتناسب مع حياة أطول وأوســع، خالدة أبدية. ويبيّن القــرآن الكريم هذا الأمــر حيث يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُــمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُـمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾[١]، فهل تتصــور أيّها الإنسان أنّك بكلّ هذه الأجهزة التــي زوّدت بها قد خُلقت عبثاً، وأن هــذه الأجهــزة لا هدف منها ولا غاية؟ إنّ الإنسان لو كان بكلّ ما جُهّز به لا عودةَ لــه إلى اللّه ونحو عالم أوسع لـكان كعالم الرحم حيث لا يكون بعده عالمُ الدنيا، حيث تمــوت الأجنّة بمجرّد إتمام تكوينهاَ وخروجَها مــن الرحم، أليس ذلك من العبث؟

إذاً؛ المــوت ليســ سوى بدايةٍ لمرحلــةٍ جديدةٍ، وهو كـولادةٍ جديدةٍ في ذلك العالم.

الثالث: الدنيا مدرسةٌ للإنسان:

تعتبــر الدنيا مرحلةَ إعــدادٍ للإنسان إلى عالم أوسع وهــو عالم الآخرة، فقد

(١) المؤمنون:١١٥

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾[1]، فالدنيا دار اختبارٍ للإنسان. إننا نتحدث عن الجهة الروحيّة والنفسية؛ أي عن الأفعال الإختيارية للإنسان، ولا نتحدث عن الأمور التكوينية؛ أي لا نتحدث عن خلق الإنسان كما ذكرنا في الجواب السابق.

إذاً، الدنيا دار إخراج هذه القوى الإنسانية الكامنة في داخله إلى عالم الوجود، فهو إختبارٌ لزيادة الوزن لا لمعرفة ما عليه الأمر وواقع الحال.

الرابع: الموت توسيعٌ للحياة:

إنّ ظاهرة الموت والحياة تحققان في الكون نظاماً متعاقباً، فإنّ موت فئة من الناس يهيّئ أرضيّةً صالحةً لتعيش فئةٌ أخرى، حتى أن جثث الأموات تفيد الأرض وتمدها بالطاقة، فلو أنّ الناس الذين عاشوا قبل ألف عام لم يموتوا لما وصل الدور إلى الذين يعيشون الآن، وهكذا إذا امتدت حياة من يعيش الآن فإنه سيمنع غيره من الوجود. ولنلاحظ ذلك في عالم الطبيعة، فلو لم تمت أزهار العام الماضي لما وجدت أزهار العام الحالي الفرصة لنمائها.

النتيجة:

إنّ الإنسان قد خُلق بنحو غُرس فيه الأمل بالخلود. وحيث كانت الإستعدادات التي يملكها أكبر من هذه الحياة التي يعيشها فلا بدّ من وجود عالم آخر، ولذا فإن من لا يؤمن بالآخرة سوف يعيش التناقض بين تكوينه الواقعيّ وبين ما سيصير إليه بحسب تصوره، فإنه سوف يحدّث نفسه بأنّ نهاية الوجود هي العدم، وتكون حياته عبثاً، وأما الإنسان الذي يؤمن بالآخرة فإنه سوف يعتبر الدنيا ممرّاً ومدرسة ليعبر منها إلى عالم أوسع.

---

(١) الملك:٢

الشبهة الثانية، الجزاء الأخروي:

مـن المسائـل التي تطرح عادة فـي موضوع العـدل الإلهي مسألـة المجازاة الأخروية، فيُتساءل عن أنّه لابدّ من رعاية التناسب بين الذنب والعقوبة.

ففي القوانين الجزائية، إذا رمى شخص ما النفايات على قارعة الطريق - مثلاً - فالعدالة تقتضي معاقبته، ولكن لا شك في أنّ عقوبته ينبغي أن تتناسب مع ذنبه، فلا يعاقب بالإعدام أو السجن المؤبّد، وإلا تنافى ذلك مع العدل ولم ينسجم معه، فالتناسب بين الذنب والعقوبة ضروريّ وإلا كان من الظلم الواضح.

إن الذنـوب كالغيبة والكذب والزنا وقتل النفس هـي جرائم يستحق مرتكبها العقوبة، ولكـن أليست العقوبة التي خُصّصت لها فـي الآخرة تتجاوز الحدود؟! بمعنـى أنّ العقوبـات المقرّرة في القـرآن الكريم قاسيةٌ ولا تقبـل التحمّل؟! ألا يتناقض عدم التناسب هذا بين الذنب والعقوبة مع العدل الإلهي؟!

والإجابة على هذا السؤال تتوقف على بيان أمور ثلاثة:

الأمر الأوّل: إختلاف عالم الدنيا عن الآخرة:

إنّ بيـن عالم الدنيا وعالم الآخـرة إختلافاً كبيراً، فهمـا نشأتان مختلفتان، إنهمـا لونـان من الحياة. وقـد تقدّم منّـا أنّ عالم الدنيا بالنسبـة لعالم الآخرة كعالـم الرحم لـدى الجنين بالنسبة لعالـم الدنيا. إنّ عالـم الرحم يختلف عن الدنيـا، فالطفـل لا يتنفـس برئتيه ولا يـأكل بفمه، ومتى ما ولد وخـرج إلى هذه الدنيا فإنه لن يتمكن من أن يعيش لحظةً واحدةً كما كان يعيش في عالم الرحم، والعكـس صحيحٌ؛ أي إن الطفل لو دخل الهواء إلى رئتيه وهو في عالم الرحم، أو

دخـل الطعام عبر فمه، فإنه سوف يموت كمـا أنّه لو لم يتنفس برئتيه متى خرج إلى الدنيا سوف يموت أيضاً!

إن هـذا المثـال يوضح لنا أنّ بين العالمين اختلافاً، فكذلـك إنّ لكلّ واحد من عالمي الدنيا والآخرة قوانينه ونظمه، فما هي النقاط التي يختلف فيها العالمان؟

أ- الثبات والتغيّر:

عالـم الدنيا هـو عالم المتغيّرات، فالطفل يكتمل ليصبـح شاباً ثمّ يصل إلى الشيخوخة ثمّ الموت، فهنا الجديد يصبح قديماً والقديم يفنى.

أمّـا فـي العالم الآخر فـلا شيخوخة ولا قدم ولا موت، ولـذا كان عالمنا هذا عالم الفناء وكان ذلك العالم عالم البقاء.

ب- الحياة الخالصة والحياة المشوبة:

تقترن الحياة في هذه الدنيا بالموت، وأما في عالم الآخرة فهناك حياة بلا موت، قال تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾[١]، فالحياة الحقيقية هي في ذلك العالم حيث تسيطر الحياة على جميع أجزائه، حتى جلد البدن والظفر اللذين لا شعور لهما ولا إدراك في هذا العالم يصبحان ذويَ فهم وإدراك ونطق في ذلك العالم، قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾[٢]، وقال تعالى: ﴿**وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[٣].

(١) العنكبوت:٦٤.
(٢) يّس:٦٥.
(٣) فصلت:٢١.

ج- البذر والحصاد:

الدنيا هي دار عمل، أمّا الآخرة فدار حساب لا عمل فيها ينفع الإنسان أو ينجيه من العقاب، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: (اليوم عمل بلا حساب وغداً حساب بلا عمل)[1].

وما أجمل عبارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم التي تبين ذلك إذ قال: (الدنيا مزرعة الآخرة)[2].

د- المصير الخاصّ والمصير المشترك:

الحياة الدنيا حياة إجتماعيّة يرتبط المصير فيها ويشترك بين أفراد المجتمع إلى حدٍّ ما، وأمّا في الآخرة فمصير كل إنسان يرتبط به وحده.

ففي هذه الدنيا تؤثر الأعمال الصالحة في سعادة الآخرين، كما أن الأعمال الباطلة لها تأثيرها السلبيّ على حياة الآخرين، ولذا كان أفراد المجتمع في هذه الدار كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.

وأما في الآخرة فيستحيل أن يكون لشخص سهم في عمل الآخر، فلا يعذّب إنسان بسبب ذنوب لم يشارك في حدوثها، ولذا قال تعالى: ﴿وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾[3]، ويقول تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[4].

عندما نقول بأنّ الحياة في عالم الآخرة ليست إجتماعيّة فنحن لا نقصد أنّ كلّ شخصٍ هناك يعيش بمفرده ولا يرى أحداً، بل إنّ ما نريده هو أن الترابط،

(١) نهج البلاغة، من كلام له عليه السلام رقم ٤٣.

(٢) غوالي اللآلي، الإحسائي ص ٢٦٧.

(٣) يس:٥٩.

(٤) الإسراء: من الآية ١٥.

التأثيـر والتأثر، التعـاون والتضاد وغير ذلك مما هو موجود فـي هذه الدنيا، لا وجـود له فـي ذلك العالم، وإلا ففـي الجنة توجد حياة إجتماعيـة، فالصالحون مجتمعـون تسودهـم الألفة والمحبة ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِـمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَاناً عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾[1]، والفاسقون تفرقهم الأحقاد والضغائن ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾[2].

الأمر الثاني: الإرتباط بين عالم الدنيا وعالم الآخرة:

إن بين عالم الدنيا وعالم الآخرة ـ رغم الإختلاف الذي تقدّم ذكره ـ إرتباطاً وثيقاً، ذلك أنّنا نحصد غداً في الآخرة ما نزرعه في هذه الدنيا، وهذا ما تحدثت عنه الروايات: فقد ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة: (إنّ الجنة قيعان[3] وإنّ غراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر)[4].

وفـي حديث آخر عن رسول الله ﷺ قال: (لمّـا أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها قيعاناً ورأيت فيها ملائكة يبنون لبنةً من ذهب ولبنةً من فضة وربمـا أمسكوا، فقلت لهم: ما لكم قد أمسكتم؟ قالوا: حتى تجيئنا النفقة، قلت: ومـا نفقتكم؟ قالـوا: قول المؤمن سبحـان الله والحمد لله ولا إلـه إلا الله والله أكبر، فإذا قال بنينا وإذا سكت أمسكنا)[5].

(١) الحجر:٤٧.

(٢) ص:٦٤.

(٣) قيعان جمع قيعة والقيعة والقاع بمعنى واحد وهو المستوي من الأرض (مجمع البحرين، ج٤، ص٣٨٥ مادة – قوع) دار ومكتبة الهلال لبنان (معجم مقاييس اللغة مادة – قوع)

(٤) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٧ ص ٢٢٩.

(٥) وسائل الشيعة (آل البيت) – الحر العاملي ج ٧ ص ١٨٨.

الأمر الثالث: أنواع الجزاء:

إن معرفــة أنواع الجزاء له الدور الأساس في حلّ مشكلة التناسب في الجزاء الأخرويّ، فأنواع الجزاء ثلاثة:

١ـ الجزاء الإعتباريّ.

٢ـ الجزاء التكوينيّ الطبيعيّ.

٣ـ الجزاء الذي هو تجسّد للذنب.

١ـ الجزاء الإعتباريّ:

وإنمــا أسميـنــاه إعتباريّــاً لأنّه عبارة عــن مقررات جزائيّــة؛ إمّــا إلهيّة وإما بشريّة.

فالحياة الإجتماعيّة للبشريّة متقوّمة بأمرين:

أحدهما: عامل التربية؛ لأنّ التربية السليمة تخفض نسبة الجريمة.

وثانيهما: العقوبة العادلة للمتخلّف.

ولا يكفي أحد هذين الأمرين بمفرده لبناء الحياة الإجتماعية العادلة، فالتربية مع عدم عقاب المجرم لا تكفي لمنع وقوع وتكرّر الفعل المخالف للقانون، ولذلك فإنّ الهدف من الجزاء الإعتباريّ أمران:

أولاً: الحيلولة دون تكرر الذنب من قِبَل المجرم أو غيره في عقوبة منبّهة وبها يحفظ المجتمع.

ثانيــاً: تسليــة المظلوم وإدخال شيءٍ من الطمأنينة إلــى نفسه، لأن الطبيعة الإنسانية تقتضي التشفّي للمظلوم بعقاب الظالم.

ولكــنّ هذا النوع مــن الجزاء لا يمكن تصوره في عالــم الآخرة، لأنه ليس في

ذلـك العالم مجـال لتكرّر الذنب حتى يكـون الغرض من العقوبـة الحيلولة دون تكـرّر الذنب، كما أنّـه لا مجال للتشفّي في حقّ اللّه تعالـى لا سيما في العقوبات التي ترجع إلى الحقوق الإلهيّة التي لا ترتبط بحقوق الناس.

٢ـ الجزاء الوضعيّ الطبيعيّ:

إن مـن أنواع الجزاء مـا يرتبط بالذنب إرتباط المعلول بعلّتـه؛ أي إنّه نتيجة طبيعيّة للذنب، وهو ما يسمى بالأثر الوضعي للذنب.

إن لبعض الأعمال التي يقـوم بها الإنسان آثاراً ذاتيـة لا يمكن فكّ الارتباط بينهـا وبين العمل، فمثـلا شرب السم لا بدّ أن يؤدي إلـى الهلاك، فلا يمكن أن يقال: إن هذا المسكين قد قام بإرتكاب عمل صغير لم يستمر سوى لدقائق فكيف يعاقـب بهـذا العقاب؟! وكذا لو نُبِّه شخصٌ إلى عـدم إلقاء نفسه من قمّة الجبل بأنّـه سـوف يموت، فلا يحقّ لـه أن يعترض متسائلاً عن التناسـب بين معاندته وهذا الجزاء الشاقّ.

هكـذا الذنوب فإنّ لبعضهـا آثاراً وضعيّةً ذاتيّةً لا يمكـن التفكيك بينها وبين العمـل، فالإساءة للوالدين ـ مثلاً ـ لها عقوبة لا تنفكّ عنها. وينقل لنا التاريخ في هـذا المجـال أنّ المنتصر ـ الخليفة العباسي ـ سمع أبـاه المتوكّل يشتم السيدة الزهراء عليها السلام فسأل رجلاً يثق به عن جزاء من يفعل ذلك، فقال له: إن جزاءه القتـل، ولكنه نبّهه على أنّ كلّ مـن يقتل أباه لا يعمّر طويلاً بعده، ولكنّ المنتصر صمّم على قتل والده، فقتله ولم يبقَ حيّاً بعده سوى عدّة أشهر.

٣ـ الجزاء عين العمل (العذاب الأخروي):

إن الإرتباط بين العمل والجزاء الأخرويّ هو إرتباط تكوينيّ، ولكنه أقوى من الإرتباط المتقدم، وهو أعلى من إرتباط العلّة والمعلول والأثر والمؤثر؛ إذ هو

إرتباط الاتّحاد والعينيّة؛ أي إنّ الجزاء الأخرويّ هو عبارة عن تجسّم الأعمال التي قام بها الإنسان في هذه الدنيا، وإلى هذا يشير القرآن في العديد من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[2]، وفي آية أخرى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[3]، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[4].

فجزاء الآخرة هو تجسّم لأعمال الدنيا، والنعيم والعذاب في ذلك العالم هما نفس العمل الصالح والسيّئ اللذين أداهما الإنسان هنا وقد كُشف عنهما الغطاء فظهرا للعيان.

خلاصة الدرس

١- إنّ رغبة الإنسان في الخلود هي السبب في نفوره من الموت.

٢- إنّ حلّ مشكلة النفور من الموت هي بأمور:

أ ـ الالتفات إلى حقيقة الموت، وأنّه ليس عدماً بل هو إنتقال من عالم إلى عالم آخر.

ب ـ إنّ الجهاز الذي زوّد به الإنسان دليل على أنّ الموت لا يعني نهاية الإنسان.

(١) آل عمران:٣٠.

(٢) الكهف: من الآية٤٩.

(٣) الزلزلة:٨.

(٤) النساء:١٠.

ج - إنّ الدنيا هي دار إمتحان وإختبار إلى عالم أوسع وأرحب.

د - إنّ في الموت توسعة للحياة الإنسانية لأنّ موت فئة من الناس يهيّئ الظروف المناسبة لحياة من سيأتي.

٣- يتساءل بعض الناس عن العذاب الأخرويّ: ألا يشكل عذاب جهنّم نوعاً من الظلم حيث لا تناسب بين نوع الذنب ونوع العقوبة؟!

والجواب: هو أنّ عالم الدنيا يختلف عن عالم الآخرة بجهات، فعالم الدنيا عالم التغيّر وعالم الآخرة عالم الثبات، وعالم الدنيا عالم مشوب بالموت وأما الآخرة فهي الحياة الأبدية، المصير الدنيوي مشترك وأما في الآخرة فلكلّ إنسان نتيجة عمله. ومن الإختلافات أنّ الجزاء الأخروي هو عبارة عن نفس عمل الإنسان أي إنّ جزاء الآخرة هو تجسّم لأعمال الدنيا، والنعيم والعذاب هناك هما نفس العمل الصالح والسيئ اللذين أداهما الإنسان هنا وقد كُشف عنهما الغطاء فظهرا للعيان.



أسئلة الدرس

١. ما سبب نفور الإنسان من الموت ؟

٢. ما هي حقيقة الموت ؟ وما الدليل على أنه ليس النهاية ؟

٣. ما هي حقيقة الحياة ؟

٤. ما هي فوائد الموت بالنسبة للحياة الدنيا ؟

٥. ما هو جواب الإشكال حول عدم التناسب بين الذنب والعقاب الأخروي ؟



الدرس الثالث عشر

الشفاعة



أهداف الدرس

١. حفظ بعض الآيات الدالة على الشفاعة.

٢. القدرة على شرح أقسام الشفاعة وأنواعها.

٣. القدرة على بيان الأصول الحاكمة في نظام الكون.

٤. بيان علاقة المغفرة بالشفاعة.

٥. توضيح ميزان الشفاعة المتناسب مع التوحيد.

٦. القدرة على رد الإشكالات الواردة على الشفاعة.







تمهيد:

من الأبحاث المهمّة التي وقع فيها الخلاف الشديد، والتي لا بدّ من تحقيقها في أبحاث العدل الإلهي؛ بحث الشفاعة، وهو بحث يتمسك به أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام بشدّة، ويستشهدون له ويدافعون عنه بأدلة عقلية، وأخرى قرآنية كقوله تعالى ﴿**لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا**﴾[1]، ﴿**يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا**﴾[2] ﴿**وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ**﴾[3] ﴿**وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾[4]، وآيات أخرى تفيد هذا المضمون.

ويقف على طرف النقيض المذهبُ الوهابيّ، الذي يحمل على فكرة الشفاعة بكلّ شراسة، ويعيب على مذهب أهل البيت فكرتهم هذه، ويطرح كلَّ ما يملك من إعتراضات وإشكالات.

(١) الآية ٨٧ من سورة مريم.

(٢) الآية ١٠٩ من سورة طه.

(٣) الآية ٢٣ من سورة سبأ.

(٤) الآية ٨٦ من سورة الزخرف.

ونحن في هذا البحث سوف نتناول مسألة الشفاعة بشكل موضوعي، متعرّضين لما يُقبل ولما يُنكر منها، ثم نختم بالإعتراضات الموجَّهة إليها، مجيبين بما يقتضيه المنطق الصحيح، وما يكون شافياً للقارئ الكريم.

أقسام الشفاعة:

هناك قسمان يمكن تصورهما للشفاعة:

القسم الأول: الشفاعة المرفوضة:

عندما يضعف القانون في المجتمع نجده لا يطبّق إلا على الضعيف، أمّا القويّ فإنّه يمتلك من القوة ما يجعله أقوى من القانون وفوقه. وعادة ينفذ القويّ من تطبيق القانون من خلال نقاط ضعف أهمّها ثلاثة: ١ ـ المال، ٢ ـ الوساطة، ٣ ـ القوة. والشفاعة إذا كانت بمعنى أن يجِد المجرم وسيلةً من هذه الوسائل بحيث يحول من خلالها دون تطبيق الحكم الإلهي ـ كما يظنّ كثير من الناس أنّ شفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام هي من هذا النوع، وكما هو الفهم البدوي البسيط ـ فهي مرفوضة[١] بلا أدنى شك.

وقد نفى القرآن الكريم أن يتأثر القانون الإلهي بشيء من هذه الثلاثة، فلا مال يمكن أن يفدي من عذاب، ولا تجزي نفس عن نفس، أو تكون شفيعة لها، ولا قوة ولا نصرة لأحد على القانون يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾[٢]، والمراد بالعدل في هذه الآية هو المال.

ويشهد تاريخ الإسلام على مدى قوة القانون وعدم ضعفه أمام هذه العوامل

(١) وسيأتي توضيح كيفية شفاعة الأئمة.

(٢) البقرة: ٤٨.

الثلاثـة، وأنه كان يطبَّق حتى على أقارب الحكّام، وذلك بمراجعة بسيطة لسيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام.

فقد ورد عن علي عليه السلام التأكيد على أن العقوبة لا تستثني أحداً: (واللّه لو أنّ الحسن والحسين قد ارتكبا هذا الخلاف لم أرفق بهما)[1].

مـن هنا فالذي يظنّ بـأن الظفر برضا اللّه يمكـن تحصيله عبر البكاء على الإمـام الحسيـن عليه السلام بـدون فعـل الواجبات وتـرك المحرمات. بحيـث يأتي الحسين عليه السلام يـوم القيامـة فيشفع له كي تُمحى ذنوبـه، إن صاحب هذا الظنّ يمتلـك تصوراً باطلاً للشفاعة، بـل إنّ هذا التصور هو إهانـة لشخصية الإمام الحسين عليه السلام، لأن الحسين عليه السلام لم يستشهد لأجل إضعاف القوانين الإلهية، وتكون إرادته في مقابل إرادة اللّه، ولا شريعته في مقابل شريعة جدّه، وإنما لأجل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإحياء الفرائض والسنن.

وهكـذا فمن يظنّ أنّ الرسول الأكـرم ﷺ والزهراء والأئمة عليهم السلام لهم نفوذ فـي الساحة الإلهية، وهـم يستغلّون نفوذهم لتغييـر إرادة اللّه ونقض ومعارضة قوانينـه، واهـمٌ ومخطئٌ، وهـو مثل الجاهليين مـن العرب الذيـن كانوا يظنون أن للأصنـام قـدرةً علـى الشفاعة، وتقرّبهـم إلى اللّه زلفى، وقـد وصفهم اللّه بالمشركيـن رغم أنّهم لم ينسبوا إليها خلق العالـم؛ إذ يكفي أنّهم يقولون بأنها تشارك اللّه في إدارة الكون، والتدخل في معارضة القوانين الإلهية.

إن هذا القسم من الشفاعة المنحرفة مرفوض لا يقول به أحد، وهو يؤدي إلى الشـرك في الربوبية والتدبير الإلهي، وهذا القسـم يتنافى مع القانون ولا يمكن تعقّله في حقّ القانون الإلهي.

(١) نهج البلاغة: الرسالة ٤١.

القسم الثاني: الشفاعة المقبولة:

وهـي الشفاعة التي لا تتنافى مع القانـون، بل تحفظه، وتقيم حدوده. وهناك الكثير من الروايات من طريق أهل البيت عليهم السلام ومن طريق أهل السنة تثبت هذه الشفاعة الصحيحة، وهي على نوعين:

١ـ شفاعة (العمل) أو شفاعة (القيادة).

٢ـ شفاعة (المغفرة) أو شفاعة (الفضل).

النوع الأول: شفاعة القيادة:

فهو الموجب للنجاة من العذاب ونيل الحسنات وعلوّ الدرجات، وتوضيح هذا النوع:

قد تقدّم في بحث سابق ـ عند الحديث عن العذاب الأخروي ـ أنّ الأعمال التي يقـوم بها الإنسان تتجسد في الآخرة، أي أنّ حقيقة العمل تظهر للعيان، ونضيف هنـا أنّ التجسّـم لا يقتصر على العمل، بل العلاقـة المعنوية بين الناس في هذه الدنيا تتحوّل في الآخرة إلى صورة واقعية أيضاً.

وعليه فإذا كان إنسانٌ ما سبباً لهداية شخصٍ آخر، فإنّ رابطة الهداية هذه تتحـوّل يـوم القيامة إلى صورة يكـون فيها الهادي بصورة القـدوة، قال تعالى: ﴿يَـوْمَ نَدْعُـو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِـمْ﴾[١]، أي أنّ كلّ إنسان يحشر مـع قدوته الذي كان سبـب هدايتـه في العمـل، ومن هنا تسميـة هذه الشفاعـة بشفاعة العمل، لأن العمـل هو العامـل الأساس الذي يوجب النجاح أو الخيبـة، ويمكن تسميتها بشفاعة القيادة؛ لأن كلّ أمـة تأتـي ويقدمهـا قائدهـا وإمامهـا الـذي تتبعـه.

(١) الإسراء: من الآية٧١

كما ويحدث هذا الأمر أيضاً في الجهة الأخرى، أي في حالة الضلال والإضلال، كما يقول تعالى في شأن فرعون: ﴿**يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ**﴾[1]، هكذا يظهر فرعون بصورة شفيع وواسطة لقومه الذين اتبعوه خطوةً خطوة ليدخلهم إلى جهنم.

فالشفاعة في معناها الأول تعني القيادة، ويكون الرسول حينها شفيعاً لأمير المؤمنين عليه السلام ولفاطمة عليها السلام، وهما شفيعين للحسنين عليهما السلام وكل إمام شفيعاً للإمام الآخر، وكذلك العلماء هم شفعاء لمن يهتدي بهم.

بناءً عليه، فإنّ ما ورد من روايات أن الإمام الحسين عليه السلام سيشفع لكثير من الناس يكون تفسيره أنّ المدرسة الفكرية للإمام الحسين عليه السلام هي السبب في إحياء الدين وهداية كثير من الناس في هذه الدنيا للعمل على نهجه وخطه، فيكون شفيعاً بهذا المعنى وقائداً لهم يوم القيامة، نعم للحسين عليه السلام شفاعة أخرى وهي:

النوع الثاني: شفاعة المغفرة:

ويقصد منها الشفاعة لأجل غفران الذنوب. والشفاعة بهذا المعنى هي التي أصبحت هدفاً للمنتقدين، وهي محلّ النزاع والخلاف بين مذهب أهل البيت عليهم السلام ومنكري الشفاعة.

ويتوقّف ردّ الإنتقادات المطروحة حول النوع الثاني من الشفاعة، أي شفاعة المغفرة، على بيان أمور:

(١) هود:٩٨

غلبة الرحمة في نظام الكون:

إنّ لصفة الرحمانية السبق في الصفات الإلهية؛ فقد ورد في بعض الأدعية: (يا من سبقت رحمته غضبه)، فالرحمة والسعادة هما الواقع الحقيقي في نظام الوجود، وما عداهما من كفرٍ وفسقٍ وفجورٍ أمورٌ عارضةٌ غير أصيلة، ولذا فهذه الأمور سوف تنزوي بسببٍ جاذبيّة الرحمة. وليس الإمداد الغيبي والتأييدات الرحمانية إلا شواهد قاطعة علی أسبقية الرحمة وغلبتها على الغضب الإلهي، وتتجلّى هذه الصفة العامة من خلال عدّة أصول حاكمة في نظام الكون:

أصل التطهير:

من مظاهر رحمة الله وجود التطهير في نظام الوجود، والتطهير في الكون يشمل عالمين:

١. **عالم الطبيعة والمادة**: ومن مظاهر ذلك إمتصاص النباتات والبحار لغاز ثاني أكسيد الكربون من الجوّ لتصفيته، ولو تلوّث الجوّ ولم يكن ثمّة مصفاة أو مطهّر لفقدت الأرض صلاحيتها للحياة قاطبةً.

٢. **عالم المعنويات**: والمغفرة هي عبارة عن تطهير القلوب والأرواح من آثار الذنوب، طالما هي تقدر على إزالة وغسل درن الذنوب، وإلا فإن بعض القلوب قد صدىء ولا تقدر المغفرة على أن تؤثر فيه لانعدام قابليته للتطهير وللتأثّر، ولذا يعبر القرآن عن بعض الحالات بالختم؛ قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١].

(١) البقرة: ٧.

أصل السلامة:

إنّ من شواهد غلبة الرحمة على الغضب في نظام الكون، هو أن السلامة والصحة هي الأصل دائماً في الكون، وهذا الأمر نلاحظه في العالمين أيضاً:

١. **في عالم المادة:** فنجد أن المرض هو الحالة الطارئة والتي تأتي ثم تزول، وكذلك نلاحظ خصوصيةً في جسم الإنسان وهي قابليّته لترميم العظام فيما لو حصل كسرٌ ما، ووجود جهاز المناعة في الجسم من أي عنصر أو عامل غريب يدخل إلى الجسم.

٢. **وأمّا في عالم المعنويات:** فتنصّ الروايات على كون الأصل في الإنسان هو السير في طريق الخير والهدى، ففي الحديث: (كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه)[١].

أصل شموليّة الرحمة:

إن المغفرة ليست ظاهرة إستثنائية، وإنما هي قانون كليّ مستنتج من غلبة الرحمة في نظام الوجود. فالرحمة الإلهية تشمل جميع الموجودات في الكون في حدود قابلياتها. ونحن نشاهد أن أقرب الناس إلى اللّه، أي الأنبياء والأئمة عليهم السلام، يطلبون من اللّه أن يرحمهم برحمته، وهذا يشهد على شمول أصل الرحمة وعموميته، كلّما كان الإنسان أقرب إليه تعالى كانت قابليته وقدرته على الاستفادة من أصل الرحمة أكبر وأكثر، ويستضيء بنور الرحمة وأسماء اللّه الحسنى وصفاته الكمالية بشكل أفضل.

(١) بحار الأنوار، ج ٢ ص ٨٨.

علاقة المغفرة بالشفاعة:

مـن خـلال ما تقدّم يمكـن أن نستنتج التالـي: إن الرحمـة والمغفرة هي من القوانين الإلهية في هذا الكون، وهنا نقول إن هذه الرحمة الإلهية لا بدّ أن تصل إلى المخطئين والمذنبين، لكن ينبغي أن يكون للرحمة قانون وسبيل تسير عليه. وبضـمّ مـا تقدم منا فـي أبحاث سابقة[1] مـن أن التفـاوت والإختلاف في هذا العالم ذاتي لا اعتباري، وأنه لا بدّ منه في هذا الكون، نفهم قانون هذه الرحمة، وأنهـا تشمل المذنبين والمخطئين لكن ليس مباشرةً، وإنما بعد أن تمرّ بالأنبياء والأوليـاء وأصحـاب الأرواح الكبيرة، وهـذا أمر من لوازم وجـودِ نظامٍ في هذا الكون.

ويمكـن توضيحه بملاحظة مسألة الوحـي والنبوّة، فإنّ إرسال الله للرسل هو من مظاهر الرحمة الإلهية، ولكن لا يمكن أن يكون الناس كلّهم أنبياء، فلا بد من وجـود خاصة من الناس يكونون هم الواسطـة في نزول الرحمة الإلهية بالوحي، فكذلـك الرحمة والمغفرة الإلهية لا بدّ وأن تتمّ عبر واسطة، لأن هذا ما يفرضه نظـام الكون، فالشفاعة إذاً هي إحدى مظاهر الرحمة الإلهية، وهي رحمة إلهية تتمّ بواسطة شفعاء هيّأهم الله لما لهم من صفات الكمال، وهم الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

فالمغفـرة هي الشفاعة مع فـارق في التسمية لجهة النسبـة فقط، فإنها إذا نُسبـت إلى منبـع الخير والرحمة سمّيـت (بالمغفرة)، وإذا نسبـت إلى وسائط الرحمة سمّيت (بالشفاعة).

(١) عنـد البحـث في الفصل الثاني من كتـاب العدل الإلهي، (وقد أدرجنـاه في موضوع مستقلّ من هـذه السلسلة تحت عنوان: (الاختلاف والترجيح)).

النتيجة:

يظهر مما تقدّم الفرق بين الشفاعة المقبولة والشفاعة المرفوضة، فالشفاعة المقبولة تبدأ من اللّه لتصل إلى المذنب، وأما الشفاعة المرفوضة فهي على العكس، ذلك أن المجرم هو الذي يدفع الشفيع للشفاعة، وهذا ما نجده في القوانين الضعيفة في هذه الدنيا، حيث يقع الشفيع تحت تأثير المشفوع له (المذنب) لسبب من الأسباب التي ذكرناها.

من هو الشفيع والوسيلة؟

التوسّل لا بدّ أن يكون بمن جعله اللّه وسيلة لذلك، قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**[1].

لقد جعل اللّه في هذا العالم لكل شيء سبباً، ولا بد للتوصل إلى المسبَّب من المرور عبر السبب الخاص به. وفي حياتنا المادية نتوسّل بالأسباب الظاهرية لتوصلنا إلى مطلوبنا، وكذلك الحال بالنسبة للأمور الأخروية والمعنوية، فإنه لا بدّ أن نتوسّل بأسبابها لكي توصلنا لنيل الرحمة الإلهية. وهذه الأسباب إنما نعرفها بالرجوع إلى الكتاب والسنّة، وهذا عين التوحيد، ولا يعدّ شركاً أبداً، لأن اللّه هو الذي جعل هذه الأمور أسباباً، وهو الذي أمرنا بالرجوع إليها، والرجوع إليها ليس إلا إنصياعاً لأوامره تعالى وليست من الشرك في شيء.

ولذا ينبغي الالتفات إلى أن لا يكون التوجّه الأساسيّ إلى نفس هذه الوسائل بل إلى اللّه حتى لا نقع في الشرك في العبادة.

وينبّه القرآن الكريم إلى هذا الأمر فيطلب من المسلمين أن يسألوا المغفرة من اللّه ثم من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ**

(١) المائدة: ٣٥.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾[١].

فالشفاعة من الله، وبإذن الله، ومن الأسباب التي جعلها الله في عالم المعنويات، فالتمسك بها لا يكون إبطالاً للقوانين الإلهية وإنما هو عمل بها، ولا يكون رداً على الله وإنما هو إطاعة له، ولا تكون نافية لإرادته لأن إرادته بالرجوع إلى الشفيع الذي هو جعله وأبرز مقامه لسعة وعلوّ روحه.

إعتراضات على الشفاعة:

وبعد أن أنهينا البحث عن الشفاعة لا بأس بالتعرّض للشبهات التي تطرح هنا وهناك وتوجّه إلى القائلين بالشفاعة، لنرى أنّ بعض هذه الاعتراضات ناشئ من عدم فهم حقيقة الشفاعة، والبعض الآخر أصبح الردّ عليه واضحاً ممّا تقدم:

الأول: إنّ الشفاعة تتنافى مع التوحيد في العبادة؛ والاعتقاد بها نوع من أنواع الشرك.

الثاني: إن القول بالشفاعة يتنافى مع التوحيد الذاتي لأنه يلزم منه أن يكون الشفيع أكثر رحمةً ورأفةً من الله؛ إذ لولا الشفيع لعذّب الله المذنب.

وجوابهما: إن الشفاعة لا تتنافى مع التوحيد في العبادة ولا التوحيد الذاتي أبداً، لأنّها بإذن الله ولمن ارتضى الله قولَه، لا أنها مستقلّة عنها أو في عرضها وجانبها، كما أنّ رحمة الشفيع أشعة من الرحمة الإلهيّة، فهي منبعثة منها فلا تكون أكبر من رحمة الله.

الثالث: إن الاعتقاد بالشفاعة يدفع النفوس المريضة إلى التجرّي وإرتكاب الذنوب.

(١) النساء: ٦٤.

والجواب: إنّ هذه **النتيجة** لا يصحّ إستنباطها وفهمها من الاعتقاد بالشفاعة، فهي لا تدفع الإنسان نحو التجرّي، لأنّ بعض شروطها بقي طيّ الكتمان، فلا يعلم الإنسان المذنب هل حقق شروط الشفاعة أم لا؟

نعم هي تحيي الأمل لديه في نيل الرحمة الإلهية، ويكون أثر الشفاعة إنقاذ النفوس من اليأس، فيحيا متأرجحاً بين الخوف والرجاء، وهذا هو المطلوب من الشفاعة ومن الإنسان المؤمن. إضافة إلى أن حال الشفاعة حال التوبة فكما أن التوبة في الحياة الدنيا ولو آخر العمر لا تستلزم الجرأة على الذنوب فكذلك الشفاعة.

الرابع: لقد نفى القرآن الشفاعة يوم القيامة إذ يقول: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾[١].

والجواب: إن الآيات التي وردت في الشفاعة على نوعين، مثبتة ونافية. وقد ذكرنا ـ تحت عنوان العقل والقرآن والروايات ـ آيات قرآنيةً تثبت الشفاعة لبعض الناس الذين يتحلّون بصفات معيّنة ذكرتها الآياتً. وهذه الشفاعة للّه سبحانه أعطاها لبعض عباده. وأما الآيات النافية فقد أرادت أن تنفي الشفاعة الباطلة لا الشفاعة الحقّة.

الخامس: تتنافى الشفاعة مع ما أسّسه القرآن من أن سعادة كلّ امرئ مرهونة بعمله، إذ يقول سبحانه: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾[٢].

والجواب: هذه الآية وإن كان ظاهرها الحصر إلا أنه توجد في مقابلها آيات الشفاعة بحيث لا بد من الجمع بينهما، وتكون **النتيجة** أن العمل جزء العلة، وبذلك يتبين أنه (لا تتنافى الشفاعة مع العمل، لأن العمل هو جزء العلّة المنفعلة

(١) البقرة: ٤٨.

(٢) النجم: ٣٩.

القابلة، ورحمة اللّه جزء العلّة الفاعلة)؛ وبتعبير آخر: إنّ الإنسان مرهون بعمله، لكن ليس العمل علة تامة لدخول الجنة، وإنما العمل جزء العلة التي تؤثر في دخول الجنة، فهو بحاجة أيضاً إلى الرحمة الإلهية فهي العلة المؤثرة والأساس، ومن مظاهر رحمة اللّه وممّا يصدر عنها الشفاعة التي تحدّثنا عنها.

كما أن الشفاعة لا بد لها من سعي كما تقدم في شروط الشفاعة فتندرج ضمن السعي المذكور في الآية[1].

السادس: إن لازم الاعتقاد بالشفاعة وقوع اللّه تحت تأثير الشفيع، فيحوّل غضبه سبحانه إلى رحمة، مع أن اللّه لا ينفعل ولا يتغيّر حاله، ولا يؤثر فيه شيء.

والجواب: لا يقع اللّه تحت تأثير أحد في الشفاعة، بل الشفاعة تبدأ من اللّه لتصل إلى الإنسان، واللّه هو الذي جعل الشفيع شفيعاً، وهو لا يثبت الشفاعة إلا لمن يرتضي قوله، أو يقول صدقاً، أو حقاً.

السابع: إن الشفاعة لون من ألوان إقرار الترجيح والإستثناء واللاعدالة، فممّا لا شك فيه أنّ الشفاعة لا تشمل جميع المذنبين؛ وإلا فقدت معناها، فكيف يمكن تقسيم المجرمين إلى قسمين: فئة تنجو من العقاب لأنها تملك الواسطة والوسيلة، وأخرى تقع تحت طائلة العقاب لأنها لا واسطة لديها تشفع لها؟! وكيف يمكننا تصور هذا مع العدل الإلهي؟! ويمكن صياغة هذا الإعتراض بطريقة علميّة: إن سنّة اللّه كلية لا تبديل فيها، والقوانين الكلية ترفض الإستثناء، وليست الشفاعة إلا إستثناء من قوانين اللّه.

والجواب: لا إستثناء في الرحمة الإلهية، وإنّما الشفاعة لا تنال بعض الناس

(1) إن عبارة الشهيد في الجواب على هذه الشبهة مختصرة وغامضة، وقد وضعناها بين مزدوجين، وأما توضيحها فهو تصرّف من المحرّر.

لأنه لا قابلية له لنيل الشفاعة الإلهية، فيما تنال آخرين لأنهم حققوا شروطها، ولا سيما الشرط الأساس وهو الإيمان بالله سبحانه وتعالى. فالشفاعة تسير ضمن القوانين الإلهية ومعها، بل هي من قوانين الرحمة الإلهية العامة والشاملة، ولكن لها شروطها وضوابطها، فمن يحقق الشروط ينالها ومن لا يحققها يحرم منها لقصور فيه لا لضعف في القانون أو لإستثناء في القانون.

الثامن: لماذا جعل الله بعض الناس شفعاء، وآخرين مشفوعاً لهم؟ أليس هذا ترجيحاً في نظام الكون؟!

والجواب: نعم هذا ترجيح في نظام الكون، ولكنه ضروري وذاتي، إذ لا بد من هذا الترجيح[1]، وبما أنه كذلك فالذي يتحلى بصفات سامية وروح عالية يستحق أن يكون شفيعاً، ومن لا يحمل هذه الروح وتلك الصفات إما أن يحقق شروط الشفاعة فيشفع له، وإما أن لا يحققها فلا يستحق الشفاعة وليس عنده القابلية لها.

خلاصة الدرس

الشفاعة على نحوين:

أ ـ الشفاعة المرفوضة: والتي تعني أن يجد المجرم وسيلة يحول من خلالها دون تطبيق الحكم الإلهي.

ب ـ الشفاعة المقبولة وهي:

١ ـ إما شفاعة العمل والتي تعني أن الهداية التي تتحقق من قبل الإمام تظهر

(١) وقد بيّنّا ذلك عند البحث في الفصل الثاني من كتاب العدل الإلهي، (وقد أدرجناه في موضوع مستقلّ من هذه السلسلة تحت عنوان: (الاختلاف والترجيح)).

يوم القيامة، كما أن الضلال الذي يتحقق من أهل الباطل يتجسّم يوم القيامة.

٢. وإما شفاعة المغفـرة من الذنوب، وتبتنى على أساس الرحمة الإلهية التي هي من القوانين الحاكمة في هذا الكون، فهذه الرحمة إن نُسبت إلى اللّه سميت مغفرة وإن نُسبت إلى أهل الشفاعة سميت شفاعة.

٣. إن السبب في حرمان بعض الناس من المغفرة الإلهية هو عدم وجود قابلية لهم لذلك.

٤. إن التوسل لا بد وأن يكون بمن جعله اللّه وسيلة لذلك، ولذا لا يكون التوسل شركاً لأنه من التمسك بالأسباب الإلهية.



أسئلة الدرس



١. ما هي الشفاعة المقبولة؟



٢. هل تتنافى الشفاعة مع التوحيد؟

٣. ما هي الشفاعة المرفوضة؟

٤. لماذا يحرم بعض الناس من الشفاعة الإلهية؟

٥. كيف لا يكون التوسل شركاً؟

النبوّة



النبوّة: ضرورتها ومناهج الإثبات

الوحي

المعجزة والنظريّات التعليليّة

المعجزة الخاصة







الدرس الرابع عشر

النبوّة
ضرورتها ومناهج الإثبات



أهداف الدرس

١ . إثبات وجود حاجة إلى الرسالة.

٢ . القدرة على برهان عدم كفاية العقل لهداية الإنسان.

٣ . القدرة على شرح المناهج المختلفة في إثبات النبوّة والفرق بينها.

٤ . القدرةعلى نقد المنهج الإنّي في اثبات النبوّة.

٥ . اكتساب القدرة على عرض الشبهات في إختيار الأنبياء وردها.








تمهيد :

النبـوّة هـي الأصل الثاني من أصـول الدين الثلاثة عنـد المسلمين، والأصل الثالث من الأصول الخمسة وفق مذهب مدرسة أهل البيت عليهم السلام. ويفهم العرفُ النبـوّة بـأنَّ أفراداً من البشـر يشكلون واسطـةً بين اللّه وسائـر النـاس، يتلقون الأوامـر مـن اللّه ويبلِّغونها لهم. ومن هـذا الفهم والتصور تنشـأ عدة تساؤلات تعتبر مفتاح أبحاث النبوّة:

- هل الإنسانيّة بحاجةٍ إلى مثل هذه العمليّة (التوسطية)؟

- علـى فرض أنها ضرورة، فهل هي الأسلـوب الوحيد أم أنه توجد سُبُلٌ أخرى لتلقّي تعاليم السماء؟

- ما هي علة هذه الضرورة؟ فهل أنه بدونها تختلّ الحياة الإجتماعية الدنيوية فقـط، أم الأخرويـة فقط، أم أنه مـن دون الاقتـداء بتعاليم السمـاء والإلتزام بأحكام اللّه ستختل كلا الحياتين معاً؟

وهكذا نجد أنفسنا في خضمّ البحث عن الحاجة إلى الأنبياء والرسل، ومنشأ هذه الحاجة.

الحاجة إلى الرسالة

إنّ الإيمان بالآخرة، وأنّ حياة الإنسان لا تنتهي بالموت وإنما هناك نشأةٌ وحياة أخرى، ونحو آخر من الرزق والسعادة والشقاء، يدفع الإنسان للبحث عن تحديد الأشياء النافعة والضارّة للسعادة الأخرويّة.

ولا يزال العلم والعقل الإنسانيّ - مع كلّ التقدُّم الذي أحرزه - عاجزاً عن الوصول بنفسه إلى عالم ما بعد الموت، ولا يمكن للعلم أن يبتّ بأمر وجوده أو عدمه بنحو قاطع، فجاء الأنبياء عليهم السلام أنفسهم وأخبروا عن أصل وجودها، وأوضحوا نهج السعادة ونهج الشقاء فيها، وبذلك تصبح الحاجة إلى النبوّات ثابتةً، قطعيّةً، لا مجال للنقاش فيها.

ولم يقتصر إهتمام القرآن على الآخرة وحدها، بل كانت الحياة الدنيا من أهداف الأنبياء عليهم السلام أيضاً. فقد أكّد القرآن الكريم على أنَّ العدالة من ضرورات الحياة البشريّة، وأنّ وجود الأنبياء عليهم السلام ضروريّ لازمٌ لبسط العدالة، فقال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[1].

إن الحياة الإجتماعيّة للإنسان تتعلَّق بشرط يتمثّل بوجود الإيمان. فالإنسان لا يستطيع أن يدير حياته الاجتماعيّة إذا بقي في إطار حالته الطبيعيّة والغريزيّة، التي تملي على كلّ فرد من أبناء البشر أن يفكّر في منفعته الشخصيّة فقط، وأن يقدّم منفعته الخاصّة على المصلحة الاجتماعيّة.

إذاً هو بحاجة إلى الإيمان الذي يهيمن على وجوده، ويستطيع من خلاله أن يحترم القوانين والأخلاق، التي تعدّ ضرورية من أجل المصالح الاجتماعيّة

(١) الحديد / ٢٥.

وإدارة الحياة الإنسانيّة، سواءً كانت من قِبَل اللّه أو من قِبَل الناس، ولكن بشرط أن تكون أصولها من عند اللّه.

وقد بُعث الأنبياء عليهم السلام لينهضوا بالمهمّتين معاً؛ فهم يهدون الإنسان ويرشدونه نحو المصالح الإجتماعيّة؛ وفي الوقت ذاته يجعلونه ـ وربما كانت هذه هي الوظيفة الأهمّ ـ مسؤولاً عن أن يمكّن قوّة معيّنة بإسم «الإيمان» للهيمنة على وجوده، بحيث يستطيع ـ بحكم هذه القوّة أو القدرة ـ أن ينفّذ المصالح الإجتماعيّة، وأن يسعى وراء كلّ ما يشخّص أنَّه مصلحةٌ اجتماعيّة، أو مصلحة روحيّة ومصلحة أخرويّة من خلال معرفة الهدف من وجود الإنسان وتحديد الطريق الموصل إلى الهدف سواء كان هذا التشخيص للمصالح الاجتماعيّة بحكم الوحي، أم العقل، أم العلم.

ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنَّه لولا وجود هذه السلطة للدين والأنبياء عليهم السلام لإندثرت البشريّة؛ إذ كانت ستأكل نفسها، وتدمّر وجودها بذاتها.

العقل والأنبياء عليهم السلام:

وإن قيل إنه لا يصح فرض أن الإنسان ينطلق وراء مصالحه الشخصيّة على حساب مصالحه الإجتماعيّة، لأنه كما هو مزوّد بغريزة حبّ الحياة وإرادة العيش، فإنَّه مزوَّدٌ أيضاً بالعقل الذي يصحّح له مسيره كلّما إتَّجه نحو الإنحراف عن المسار الصحيح والسليم، وبه يستغني عن العامل الإضافي ـ النبوات ـ الذي يمارس دور الهداية والتحذير.

قلنا في مقام الجواب: إنَّنا لا ننكر وجود هذا العقل في الإنسان، ولكن نحن نشاهد بالحسّ والوجدان أنَّ الكثيرين من البشر قد إنساقوا وراء غرائزهم، وأهملوا تعليمات وإرشادات عقولهم. ولا أظنّ أنَّ أحداً يمكنه أن يتنكّر لهذا

الأمر.ومن ثَمّ يبقى الإنسان بحاجة إلى مَنْ يهديه إلى مصالحه الإجتماعيّة فيما لو تركها سعياً وراء منافعه الفرديّة الضيّقة. وهذا لا يعني أن الأنبياء عليهم السلام قد بعثوا من أجل تعطيل العقل الإنسانيّ ودفعه إلى الركود، ولم يكونوا بديلاً للعقل، بل على العكس تماماً، فقد بُعثوا لتحريك العقول وتحريرها.

المناهج في إثبات النبوّة :

قد يقال: إنّه لا وجود لما ذكرتموه من حاجة البشريّة إلى النبوّة والأنبياء، وبالتالي فهي لا تحتاج إلى الدين الذي يأتي به هؤلاء من عند الله.

وقد يرى البعض أنّه ليس من الصحيح أن نستدلّ على ضرورة النبوّة بحاجة البشريّة، **وبعبارة أخرى**: من غير الصحيح أن نقول: لمّا كانت البشريّة بحاجة إلى النبوّة فلا بدّ أن يكون هناك أنبياء في العالم؛ إذ ليس من الضروريّ أن يوجد في العالم كلّ ما تحتاج إليه البشريّة، وإنْ كانت الحاجة واقعيّة.

وهنا يتحتّم علينا أن نستعرض مناهج البحث في مقولة الحاجة.

وقد ذُكر في ذلك منهجان: المنهج الكلاميّ؛ والمنهج الفلسفيّ.

١ـ المنهج الكلاميّ في إثبات النبوّة

أ. إنكار نظام العليّة: يذهب المتكلّمون[1] إلى وجوب نسبة كلّ شيءٍ إلى الله مباشرةً وبلا واسطة، ويظنون أنَّ الإلتزام بنظام العلّيّة هو ضربٌ من التحديد لله، فلذا نجدهم يرفضون نظام العلّية. وأما ما يحفل به الوجود من نظام فهو تقريباً أمرٌ شكليٌّ تشريفيٌّ.

ب. مقتضى الحكمة فعل المصلحة: ويقول من يؤمن بالحسن والقبح منهم:

(١) المعروف نسبة هذا القول إلى جهم بن صفوان، والأشاعرة، والنجاريّة - راجع ارشاد الطالبين - المقداد السيوري - ص٢٦٣ (منشورات المرعشي، قم) راجع الملل والنحل للسبحاني، ج٢ - ص١١٣.

مـا دام اللّه حكيمـاً فلا يصدر منه فعلٌ إلاّ طبـق المصلحة، فما هو حسن يجب عليه فعله؛ بمقتضى حكمته، وإلاّ أضرّ ذلك بحكمته، وما هو قبيحٌ ينبغي له أن لا يفعله؛ وإلاّ كان ذلك طعناً في حكمته.

ولكـن هذا النهج من الاستدلال ليس صحيحاً، سواء لجهة إنكار نظام العلّيّة، أو لجهـة وضع قاعدة وقانون يتحكّمان باللّه، ويضبطان فعله؛ إذ معنى أن نقول: «ينبغي له أن يفعل»، أو «ينبغي له أن لا يفعل»، تحديدُ دافع للفعل الإلهِيّ، وهذا ما يتنافـى مع واجب الوجود، الذي لا يخضع لتأثير أيّ علّةٍ مهما كانت، مضافاً إلى أنّ الحسـن والقبح اللذين ندركهما، ما هما إلا أمور إعتبارية بمعنى أنها تصدق في نطاق الحياة البشرية فقط لا غيرها.

٢ ـ المنهج الفلسفيّ اللمّي في إثبات النبوّة[١]

يعتمـد الفلاسفة على مقولة الاحتياج التـي تعد قانوناً طبيعياً، فيذهبون إلى أنّ كلّ معـدوم في العالم تعـود علّة عدم وجوده إلى عدم الإمـكان وعدم قابليّته للوجود، وأنّ كلّ ما له إمكان وقابليّة للوجود فلا بُدّ أن يوجَد.

ويطبق هذا المنهج ضمن مقدمتين على مسألة النبوّة:

أ ـ إنّ النبـوّة ممكنـةٌ، بمعنى إمكان إتّصال الإنسان بالعالم الآخر، حيث يُلقى إليـه من هنـاك الإلهام والغيب، وهذا مـا يذكر برهانه في طيّـات الحديث عن حقيقة الوحي.

ب ـ إنّ البشريّة بحاجة إلى النبوّة، والنبوّة ضربٌ من الخير والسعادة والكمال، ويـؤدّي عدم وجودها إلى ظهـور فراغٍ وجوديّ لدى البشـر يفضي إلى اضطراب

(١) وهو المنهج الذي نتبنّاه، وعبَّرنا عنه من خلال طرح مقولة الحاجة، التي تُعدّ في ذاتها قانوناً، بل قانوناً طبيعيّاً، وهذا برهان لمّي ينطلق من اللّه وصفاته إلى ضرورة وجود النبوّة، أي من العلة إلى المعلول.

عامّ في الحياة الإنسانيّة.

ومن هاتين المقدّمتين نصل إلى ضرورة وجود النبوّة في نظام العالم.

ونلاحظ أن هذا المنهج لا يتحدّث عن تكليف الله، بل يقول الفلاسفة (حكماء الإسلام): إنّ الله فاعلٌ تامٌّ، ولا يمكن أن يمتنع الفيض من ناحيته، فلا مجال للبخل في ذاته كي يمنع الفيض، لذلك إذا ما كان لشيءٍ في نظام الوجود إمكان الوجود، وإمكان الديمومة، فسيُفاض عليه الوجود من قِبَل الله.

ولهذا المنهج أصول قرآنيّة؛ فقد قال تعالى، في معرض إنتقاد منكري النبوّة والوحي: ﴿**وَمَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ الله عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ**﴾[1].

فهو يقول: إنّ مَن عرف الله حقّ قدره لا يمكنه أن ينكر أنّ الله قد أنزل الوحي على أشخاص معيّنين، وهم الأنبياء عليهم السلام.

وهذا استدلال بالله على وجود النبوّة والوحي.

٣ـ المنهج الإنّي في إثبات النبوّة[2]

قد يُدعى أنّه إذا لم نستطع إثبات حاجة الخلق إلى النبوّة بالبرهان اللمّيّ ـ أي عن طريق الاستدلال بالعلّة على المعلول ـ فإنّنا نستطيع ذلك عن طريق الاستدلال بالبرهان الإنّي، أي بالمعلول على العلّة.

وبيان ذلك: أننا نرى في الخارج أموراً لا نشكّ في وجودها وتحقُّقها، وعندما نبحث عن مصدر هذه الأمور نجد أنّه لا يمكن أن يكون مادّيّاً وعاديّاً؛ إذ لهذه الأمور من الخصائص ما يوجب أن يكون مصدرها إلهيّاً، وبحسب تعبيرنا ما وراء الطبيعة.

ومثال ذلك: غرائزُ الحيوانات، وأمثلتها كثيرة جداً؛ فالهدايةُ الموجودة في

---

(١) الأنعام / ٩١.

(٢) وهي نظرية المهندس بازركان، ذكرها في كتابه (الطريق المطوي).

الحيوانات لا يمكن أن يكون لها منشأ غير الإلهام الإلهيّ.

وقد أكّد القرآن هذه الفكرة بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [١].

وفي مسألة النبوّة نرى للأنبياء آثاراً لا يمكن أن تتّسق مع التعليم، والاكتساب من المعلِّم، والمحيط الداخليّ والخارجيّ، وبالتالي لا بُدّ وأن نذعن بوجود نحوٍ من التلقّي والإلهام.

وكذا نرى لتعاليمهم التطابق الكامل مع مصالح العباد، ومع شؤون البشريّة كافّةً، بخلاف تعاليم العلماء والفلاسفة، الذين كانوا يظهرون بين فترة وأخرى، حيث كانت ناقصةً. وهذا الكمال لا يُعقل أن يكون نتاجاً لفرد عاديٍّ، كما لا يمكن أن يكون ناتجاً عن التعليم، أو التجربة، أو عن طريق النبوغ وما يحظى به إنسانٌ ما من تفوّقٍ على الآخرين.

إذاً فهذه التعاليم التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام خارجةٌ عن مقدّرات العقل الإنسانيّ ومعطيات الفكر الإنسانيّ، فيجب عندئذٍ الإيمان بوجود الإلهام.

وهذا السبيل هو نفسُه النهج الذي سلكته الآيات.

مقوّمات النظريّة ونقدها :

إن هذه النظريّة تعتمد على جملةٍ من المقدِّمات[٢]، وهي:

١ ـ لقد نهض الأنبياء عليهم السلام على الدوام ضدّ الإتّجاه الحاكم في مجتمعاتهم.

وهذه الفكرة صحيحةٌ، غير أنَّ هذا لا يختصُّ بالأنبياء عليهم السلام وحدهم، بل إنَّ

(١) النحل / ٦٨.

(٢) ذكر المهندس بازركان هذه المقدِّمات في كتابَيْه: «درس التديُّن» و«الطريق المطويّ».

جميع الثائرين وأصحاب الحركات كانوا أساساً على هذه السيرة.

٢ ـ جاهد الأنبياء عليهم السلام وضحّوا في الطريق إلى تحقيق أهدافهم.

وهذه الفكـرة صحيحةٌ أيضاً، ولكنَّ هذا لا يختصّ بالأنبياء عليهم السلام وحدهم، فكـم هم المضحّون في سبيـل أهدافهم وما يعتقدون به؟ فهل يكون هؤلاء أنبياء؟!

٣ ـ لقد نهض الأنبياء عليهم السلام بمفردهم، ولم يحظَوْا بحماية سلطةٍ، أو سياسةٍ، أو طبقةٍ معيَّنة، فقد كانوا وحيدين على الدوام.

وهذا صحيحٌ أيضاً، ولكنْ يُشاركهم فيه غيرُهم.

٤ ـ لم يكن الأنبياء نفعيّين، يندفعون وراء جمع المال وكسب السلطة.

وهذه نقطةٌ نؤمن بها، ولكنْ لا نستطيع أن نحتجّ بها لإثبات النبوّة لمَنْ يُنكرها ولا يؤمن بها؛ إذ يرى هؤلاء أنَّ كلّ شخص يسعى وراء هدف معيَّن يقنع به في هذا العالم، بل إنّهم يـرَوْن أنّ الأنبياء عليهم السلام هم أشخاص يتملّكهم هياجٌ التمكّن من السلطة المعنويّة على الناس، وهذه الحالة تعبِّر بذاتها عن ضربٍ من المنفعة.

وعليـه فالاستـدلالُ بأنّـه مـا دام الأنبياء لا يرغبـون بالمال فهـم لا يرغبون بالسلطة أيضاً مخدوشٌ من قبَل المنكرين للنبوّة.

نعـم، الكُلّ يُسلِّم بأنَّ الأنبياء لم يكونوا يرغبون في سلطة تشبه سلطة الملوك والسلاطيـن، ولا سلطـة العلماء والفلاسفة، فهم فريقٌ آخـرٌ، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّهم مبعوثون من عند الله.

٥ ـ حظي الأنبياء عليهم السلام بتوفيقٍ عظيمٍ لا نظير له.

وهذا أمرٌ صحيحٌ.

٦ ـ تختلـف تعاليـم الأنبياء عـن تعاليم الآخريـن (الفلاسفـة والعلماء) في النهج.

فنهـجُ العلماء والفلاسفة نهجٌ منظَّمٌ، يقـوم على أساس الحركة من المقدِّمة إلى النتيجة، فهو نهجٌ فكرِيٌّ واستدلالِيٌّ، ينطلق من عدد من المقدِّمات، ويتحرَّك إلى الأمام، حتّى يبلغ النتيجة.

أمّا الأنبياء فليس نهجهم بالأساس نهجاً استدلاليّاً، ومنطقيّاً، وما شابه.

ويستثني صاحب النظرية القرآن الكريم، فقد جاء عن طريق العقل والمنطق، واقتـرن بهما. ففي القـرآن أنماطٌ من الاستدلالات العقليِّـة والفلسفيّة بالكامل، وليس فقط العقل التجريبيّ.

وهذا الكلام صحيحٌ إلى حدٍّ ما، ولكنَّه ليس صحيحاً بشكلٍ تامٍّ.

٧ ـ إنّ الأمم التي إتَّبَعَت تعاليم الأنبياء عليهم السلام حظيت بالرقيّ والتقدُّم.

ونحـن نؤمـن بهذا، وينبغـي علينا إثباته، ولكـنْ هل يؤمن بـه الذين ينكرون النبوّة؟

إنّهم يعدّون أغلب ما جاءت به تعاليم الأنبياء من مظاهر الرجعيّة والتخلُّف.

والنتيجـة التي يتوصل إليها هـي أنّ الأنبياء لم يكونوا نفعيّين، وكانوا مؤمنين بأنفسهم.

وهـذه النتيجة مثارٌ للجَدَل والنقاش أيضاً؛ إذ يُنكر البعض، وهم الذين يرَوْن أنّ الأنبياء عليهم السلام جماعـة مـن النفعيّين الذين يسعَوْن وراء الجـاه والسلطة، أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا يعتقدون بصدق أنفسهم.

ولكـنَّ الإنصاف أنّ تضحيات الأنبياء عليهم السلام وسيرتهم تدلّ بوضوح على أنّهم

كانوا مؤمنين بما يقولونه.

ولكنْ يبقى السؤال: هل أنَّ إيمان هؤلاء بصدق أنفسهم كافٍ لإثبات نبوّتهم؟

الجـواب: كلاّ، فصحيـحٌ أنّ الكثير ممَّن أنكر النبوّة فـي الماضي والحاضر لا يـرى أنَّ الأنبيـاء هم محتالون من ذوي المكر والخداع، ولكنَّه يرى أنّ هناك حالةً تنتابهـم بحيث تلقي عليهم ظـلالاً من التخيُّلات تجعلهم يتوهَّمـون أنَّه قد أُوحي إليهم.

فنحن نؤمن بأنّ الأنبياء عليهم السلام لم يكونوا مستبدّين قصّار نظر، كما لم يتأثّروا ببيئتهـم ولم يتعلَّموا مـن محيطهم، ولم يكونوا مصابيـن بإنفصام الشخصيّة، كما أنّهم لم يكونوا سذّجاً، ولكنَّ الآخرين ينكرون ذلك كلّه.

محصَّل النظريّة في ثلاث مقدّمات:

أوّلاً: ما دامت تعاليم الأنبياء عليهم السلام منبثقة من وجودهم، وليس من المحيط، أو بتأثير معلِّم.

ثانيـاً: ما دامت تعاليمهـم منبثقة من منشأ فكـريّ، ومنتهية إلى مقصد هو اللّه.

ثالثاً: لمّا كانت مهمّتهم وخدماتهم قد إقترنت بالصدق والنبوغ والنضج.

إذاً، ما جاؤوا به إمّا أن يكون إبداعاً ذاتيّاً، نتيجة خيالات وتصوّرات شخصيّة؛ أو أنّ له منشأً واقعيّاً وحقيقيّاً، وهو غير بشريّ في الوقت ذاته.

والإحتمـالُ الأوّل باطلٌ؛ إذ مهما بلغت إبداعات الشخص من الكمال فسيبقى للنقص فيها نصيبٌ كبيرٌ، وهذا النقصُ غيرُ موجودٍ في تعاليم الأنبياء عليهم السلام.

فتعيّن الاحتمال الثاني.

مع الإشارة إلى أنَّ هـؤلاء الأنبياء عليهم السلام لمّا كانوا يؤمنون بعمق تديّنهم، وقد ثبـت أنّهـم منزّهون عن الكذب والحيلة، فيكون كلّ ما قالوه صدقاً، ومنه أنَّ هذه التعاليم ليست من عند أنفسهم، ولا من تداعيات عقولهم، بل إنّهم أخذوها من إله مفترض.

ثـمّ أشـار صاحب النظريـة[1] إلى أنّ نهـج الأنبياء عليهم السلام نهـج داخليّ، فهم يستمدّون الإلهام من داخلهم، تماماً كما يتأثّر الفنّانون بداخلهم.

وهذا الوجه المشترك يعدّ عند هذه الحدود صحيحاً إلى حدٍّ ما.

مـع فارق وهو أنّ الفنّانين لا يخرجون أبداً من أطرهم النفسيّة، وأمّا الأنبياء عليهم السلام فقد فتحوا نافذةً صوب العقل، وبإتّجاه الخارج وتربية المجتمع.

وهنـا نسـأل: ما هو الدليل على أنّ ما يدخل في عـداد إلهام الأنبياء عليهم السلام، الذي هو إلهام داخليّ أيضاً، هو إلهامٌ إلهيّ؟

إذاً، إن كل ما ذكر من الشواهد والقرائن على صحّة طريق البرهان الإنّيّ (طريق الاستدلال بالمعلول على العلّة) غير تامٍّ. نعم هو يصلح في مقام الإفحام بنسبة ما، وإنْ كان الطريق في حد ذاته أساسيّاً في بحث إثبات النبوّة[2]، وسيأتي التعرض له في بحث المعجزة، الذي هو استدلال بالإنّ على النبوّة، بحيث لو أهملنا الآثار والدلائل التي ذكرها الأنبياء عليهم السلام فلن نستطيع إثبات النبوّة.

(١) في كتابه «الطريق المطويّ».

(٢) إذ إن أصل هذا الطريق وكليّه صحيح، وسوف يذكر تحت عنوان الآيات والبيّنات، ونثبت النبوّة بالطريق الإنيّ من خلال الآية والمعجزة.

شبهات وحلول:

بعـد أن إتضحت الحاجة إلى النبوّة، قـد تخطر على البال بعض الأسئلة التي لا بـد لها من إجابة مقنعة، وبذلك يتم البحث عن ضرورة النبوّة، وعن المناهج المذكورة في إثباتها.

المرتبة الوجوديّة للموجودات:

قـد يُقال: لماذا خُلق الإنسـان على هذه الشاكلة؟ ولماذا لـم يُخلَق على بنية أخرى؟ لماذا لم توهب النبوّة للجميع؟

هذه أسئلة لا محلّ لها في صميم الخلقة، وغير صائبة من الأساس.

فالخلقـة تتحرّك فـي إطار نظام محـدَّد لا يتخلَّف، ولا يمكـن تغييره. ونحن عندما نقول بحاجة البشر إلى النبوّة فليس معناه أنَّ اللّه مكلَّفٌ، وأنَّ من الواجب عليـه أن يخلق الأنبياء لكي يتدارك هذا النقص في نظام الخلقة، بل إنَّ مشروع الخلقـة مشـروع متكامل يحتـلّ فيه كلّ شيء مكانـه، فإذا ما كان ثَـمّ حاجة في نظـام الخلقة، وكان هنـاك إستعدادٌ وإمكان لتلقّيهـا، فسيحصل الفيض قطعاً؛ لأنّ فيض اللّه مطلَقٌ.

ومـن هنا لا معنى للقول: لمـاذا لم يكن كلّ أفراد البشر علـى هذه الشاكلة؟ لأنَّ للخلقـة نظاماً متّسقاً ومنسجماً، يحتلّ فيـه كل موجود مكانه الطبيعي الذي لو حاد عنه لاختل النظام، وليس بمقدور أيّ موجودٍ أن يوجَد إلاّ في إطار مرتبته الوجوديّة الموجود فيها فعلاً.

مثال العدد:

وأفضلُ مثال في مجال نظام الخلقة والتكوين هو الأعـداد، فهي تصوِّر

لماذا لا يمكن أن نفترض الإنسان موجوداً في مرتبة موجود آخر، ولماذا لم يَصر الإنسان فرساً والفرس إنساناً، ولماذا لم يصبح أبو جهل نبيّاً والنبيّ أبا جهلٍ؟

فهل يتساءل أحدٌ: لماذا لم تصبح الأربعة خمسةً، والخمسة أربعةً؟

كلا؛ لأنَّ الأربعة إنَّما صارت أربعةً لأنَّها موجودةٌ أساساً في المكان الذي هي موجودةٌ فيه الآن، فلو نقلناها إلى مكان السبعة فستصير سبعةً، ولن تبقى أربعةً، وهكذا بقيّة الأعداد.

والموجوداتُ في هذا العالم متقوِّمةٌ بمراتبها، كما يُعبِّر عن ذلك الفلاسفة، فكلّ موجود في أيِّ رتبة وُجد فإنّ تلك المرتبة هي جزء من ذاته، وبالتالي فمن المحال أن تتغيَّر مرتبته ويبقى الموجود هو الموجود نفسه.

الله يصطفي رسلاً:

وقد يعترض بأنه هل لمن يختاره الله للنبوّة خاصّيّة تميّزه عن غيره أم يأتي الإختيار جزافاً، وبشكلٍ عشوائيّ؟

الجواب: كلا؛ لا يتمّ إختيار النبي من دون ضابطة. وإستعداد وقابلية الشخص لها دخلٌ في هذا الإختيار، وقد صرّح القرآن الكريم بهذا العنصر: ﴿**إِنَّ اللهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ**﴾[١]، والآية الأصرح في ذلك: ﴿**اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**﴾[٢].

إذاً، ليس لجميع الأفراد أهليّة النبوّة، وإنَّما يستند الإختيار إلى إستعداد خاصّ.

(١) البقرة / ٢٤٧.

(٢) الأنعام / ١٢٤.

لماذا نلحظ كثرة الأنبياء في أرض معيّنة؟

إنّ لذلك علاقة بالعنصر ذاته الذي تشير إليه الآية: ﴿الله أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[1]، فإذا كان الإصطفاء للرسالة له صلة بالإستعدادات الخاصّة التي ينطوي عليها الأفراد، فمن الثابت أنّ لجغرافية الأرض تأثيراتها المتنوّعة في تربية الإستعدادات.

مثلاً يقولون عن أرض الشرق: إنّها أرض العرفان والإشراق؛ وعليه فليس جزافاً أن يميل الغربيّون - مثلاً - إلى المحسوسات أكثر، في حين يميل الشرقيّون إلى ما وراء الحسّ أكثر.

كما ومن الثابت أنّ للمحيط الجغرافيّ، والظروف المناخيّة، وحرارة الشمس، تأثيراً مفيداً في نموّ جسم الإنسان، وللوضع الجسميّ تأثيره في تربية الروح وإعدادها إعداداً خاصّاً.

وعلى ضوء هذا ليس هناك ما يمنع أن يكون لبعض الأقاليم استعداد أكبر لتنمية الأفراد الذين يحظون - بشكلٍ عامٍ - بقابليّات على الإشراق والإلهام.

هل حُرِم بعض الأقوام من وجود نبيٍّ بينهم؟

إن لم يمكن تاريخيّاً إثبات أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا منتشرين في جميع الأصقاع، إلا أن الدليل التاريخيّ لم يُثبت لنا خلوّ بعض الأصقاع والأقاليم من الأنبياء عليهم السلام تماماً. وبعبارة أخرى، إن لم يكن هناك دليل على الإثبات فلا دليل أيضاً على النفي.

والمنطق القرآنيّ في هذه المسألة هو أنّ الله تعالى بعث لكلّ أمّةٍ نذيراً، قال

(١) الأنعام / ١٢٤.

تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [1]، وهذا يعني وجود النبوّات في كلّ الأمم والأقوام. وهذا المنطقُ هو المرجع والأصل لنا مع فقد الدليل التاريخيّ على الإثبات والنفي.

خلاصة الدرس

ذُكرت ثلاثة مناهج في إثبات النبوّة:

١ ـ المنهج الكلامي: الذي ينكر قانون العلية لأنه يؤدي إلى تحديد الله سبحانه، ويؤمن بالحكمة الإلهية وأن الله لا يفعل إلا الحسن وطبق المصلحة.

٢ ـ المنهج الفلسفي: الذي يرى أنّ كلّ معدوم في العالم تعود علّة عدم وجوده إلى عدم الإمكان وعدم قابليّته للوجود، وأنّ كلّ ما له إمكان وقابليّة للوجود فلا بُدّ أن يوجَد.

٣ ـ المنهج الإني: يرى صاحب هذا المنهج أن في الخارج أموراً لا نشكّ في وجودها وتحقُّقها، وعندما نبحث عن مصدر هذه الأمور نجد أنَّه لا يمكن أن يكون مادّيّاً وعاديّاً؛ إذ لهذه الأمور من الخصائص ما يوجب أن يكون مصدرها إلهيّاً.

وفي مسألة النبوّة نرى للأنبياء عليهم السلام آثاراً لا يمكن أن تتّسق مع التعليم والإكتساب من المعلِّم، والمحيط الداخليّ والخارجيّ، وبالتالي لا بُدّ وأن نذعن بوجود نحوٍ من التلقّي والإلهام.

والحق هو أن كل ما ذكر من الشواهد والقرائن على صحّة طريق البرهان الإنّيّ غير تامٍّ، نعم هو يصلح في مقام الإفحام بنسبة ما، وإنْ كان الطريق في حد ذاته

(١) فاطر / ٢٤.

أساسيّاً في بحث إثبات النبوّة[1]، الذي هو استدلال بالإنّ على النبوّة، بحيث لو أهملنا الآثار والدلائل التي ذكرها الأنبياء عليهم السلام فلن نستطيع إثبات النبوّة.

وما ذكر عن إختيار الأنبياء عليهم السلام فإنه لا يتمّ من دون أي ضابطة، بل للإستعداد دخلٌ في الإختيار، والقرآن الكريم يُبرز هذا العنصر، في قوله: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

ولا دليل من التاريخ على أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا في جميع الأصقاع، كما لا دليل على أنّ بعض الأصقاع قد خلا منهم.

ومنطق القرآن الكريم هو وجود النبوّات في كلّ الأمم والأقوام.



أسئلة الدرس

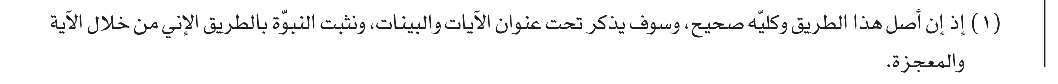
١. هل الإنسانية بحاجة إلى العملية التوسطية بين الله والبشر؟

٢. ما هي الحاجة الدنيوية والإجتماعية للرسالة؟

٣. هل يمكن للإنسان أن يستغني بنور العقل عن النبوّة؟

٤. ما هي المناهج المذكورة في إثبات النبوّة؟

٥. لماذا لم توهب النبوّة للجميع، وكان هناك إصطفاء للأنبياء؟



(١) إذ إن أصل هذا الطريق وكليّه صحيح، وسوف يذكر تحت عنوان الآيات والبينات، ونثبت النبوّة بالطريق الإني من خلال الآية والمعجزة.



الدرس الخامس عشر

الوحي



أهداف الدرس

١. معرفة الوحي لغة واصطلاحاً.

٢. القدرة على شرح النظرية العامية حول الوحي.

٣. فهم النظرية التنويرية حول الوحي.

٤. القدرة على شرح نظرية حكماء المسلمين حول الوحي.

٥. القدرة على شرح رأي الفلاسفة وعلماء النفس حول نظرية حكماء المسلمين.

٦. تعدُّد استعمالات القرآن لكلمة الوحي بالإستناد إلى الآيات القرآنية.







تمهيد:

بعد أن اتضحت ضرورة الحاجة إلى وجود الأنبياء، وضرورة الإتصال بأحكام السماء وتعاليمها، يأتي دور البحث عن الوحي، فإن الأنبياء قد استعملوا إصطلاح الوحــي وقالوا إنه يوحى إليهم من قبل الله سبحانه، وإنهم على إتصال بالله إما مباشــرة أو عبر الإتصال بالمــلاك الذي يشكل واسطة في تلقّي الوحي، فما هو الوحــي؟ وكيف تتمّ هذه العملية؟ وما هو الدليل على صحة هذا المدّعى[١]؟ هذه أسئلة تعتبر مفتاح وأساس البحث عن مسألة الوحي، مع الإشارة في مقدمة هذا البحــث إلى أنه لا أحد يدعــي بأنه يستطيع أن يشرح ويبيّــن حقيقة هذه العملية وكنهها مــع كل ما لهذه الكلمة مــن خصائص وميزات؛ وذلــك لأنها نحو علاقة وإرتباط خاص بين إنسان خاص مع الله، وليست من نوع الإرتباطات بين البشر أنفسهم، أو بين البشر وسائر الموجودات. والذي بمقدوره أن يوضح هذه العلاقة وهــذا النحو من الارتباط هــم الأنبياء عليهم السلام أنفسهم؛ لأنهم أصحاب العلاقة لا غير.

(١) والجواب على هذا السؤال يرتبط ببحث المعجزة الآتي.

لكن مع ذلك يمكن البحث عن الوحي ويمكن نفي بعض الأمور من خلال حكم العقل أو من خلال القرائن، أو من خلال الآيات القرآنية وما ذكره لنا الأنبياء عليهم السلام أنفسهم.

ما هو الوحي؟

يعرّف الوحي لغةً بأنّه «إلقاء علم (باعلام) في إخفاء أو غيره إلى غيرك»[1]، وكلّ ما يتّسم بالغموض والخفاء على الآخرين يُسمّى وحياً بحسب العرف؛ فمن الوحي أن يتحدّث شخصٌ إلى آخر ويناجيه سرّاً، أو يتحدّث إليه بالإيماء والإشارة.

ولكنّ المعنى اللغويّ والعرفيّ يحمل في طياته عادةً مفهوماً أعمّ وأوسع من المعنى المصطلح الذي إستعمله الأنبياء عليهم السلام، فهو وإن كان قريباً من المعنى اللغوي من حيث المفهوم، إلا أنّه يختزن معانيَ وحقائق أخرى، والهدف هو البحث عن المعنى المصطلح محاولين رسم صورة عنه، لنرى دائرته، وخصائصه، وتفسيره.

وقد طرحت ثلاث نظريّات لتفسير هذه الظاهرة، سنعرضها ثمّ نرى أيّ النظريّات هي التي تتناسب مع ما ذكره القرآن من موارد الوحي، وتنسجم مع الخصائص التي وردت على لسان أولياء الوحي من الأنبياء عليهم السلام.

١ـ النظريّة العاميّة:

يتصوّر عوامّ الناس أنّ الله قد إستقرّ في نقطة مرتفعة بعيدة جداً من السماء، بينما النبي يعيش على الأرض، وعليه فإنّ هناك فاصلة شاسعة بين الله والرسول.وبما أنّ النبيّ بشر لا يمكنه أن يحلّق في السماء لتلقّي التعاليم الإلهيّة،

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ج٦، ص٩٢، طبع إيران (مادة وحي).

فلا بدّ من موجود آخر يتمكّن من قطع هذه المسافة الشاسعة، يهبط إلى الأرض ويتحدّث إلى النبيّ، ويكون حلقة الوصل بينه وبين اللّه.

ولا بدّ أن يتمتّع هذا الموجود بصفات تنسجم مع طبيعة مهمّته، فيتصورون أنه لقطع المسافة المذكورة لا بدّ أن يكون له أجنحة يطير بها وينقل تعاليم السماء ويبلغها النبيّ ويتحدّث معه، ولا بدّ أن يكون على قدر من العقل والإدراك والقدرة على النطق، فهو من الجهة الأولى له بُعدُ طائرٍ، ومن الجهة الثانية له بعد إنسانيّ[1].

في النتيجة يكون الوحي وفق هذه النظريّة عبارة عن كلام من اللّه يتلقّاه النبيّ كما يتلقّى كلامنا، ولكن من خلال واسطة، هو ذلك الملَك العاقل الطائر.

وفي الواقع لا تتعدّى هذه النظريّة كونها تصوّراً يخطر على بال عوامّ الناس، فهي لا تعتمد على أيّ دليل أو تفسير علميّ، وإنّما هي محض تبادر ذهنيّ ساذج، كان حصيلة بعض المفردات المرتبطة باللّه وبالوحي، والتي توحي للوهلة الأولى بهكذا خطرات. فهي لا تنسجم أبداً مع موارد الوحي التي ذكرها القرآن، ولا مع المعطيات التي قدّمها الأنبياء[2] عليهم السلام، ولذا لا تستحقّ التوقّف عندها، وإنّما الجدير بنا تنبيه العوامّ على بعض أخطائهم في تصوّر الحقائق المرتبطة بعالم الغيب.

٢ـ النظريّة التنويريّة:

وتقوم هذه النظرية على تبنّي نمط خاصّ من التفسير، يقوم على تأويل كلّ ما جاء بشأن علاقة النبيّ باللّه، فتعتبرها من الأمور العاديّة الجارية بين أفراد البشر[3]، غاية ما هناك أنها أمور خاصة بالنوابغ والإستثنائيين من البشر،

(١) والناس حينما سمعوا أنّ الملائكة كائنات مجرّدة، فإنّهم صوّروها من غير أن ترتدي أيّ لباس!!

(٢) كما سيأتي إن شاء اللّه.

(٣) مع أنّ أصحاب هذه النظريّة لا يتوخّون إنكار النبوّة، وإنّما يحاولون تفسيرها ضمن نمط خاصّ.

فترى أن كلّ ما ورد بالنسبة للوحي ونزول الملائكة، نوع من التعبيرات المجازيّة، حيث لا يمكن التحدث مع عوام الناس إلا بهذه اللغة.

وفحوى هذه النظريّة أنّ النبيّ نابغة إجتماعيّ محبّ للخير، تأمّل في ما آلت إليه أوضاع المجتمع، ورصد ما يحيط الناس من أوجاع وضروب الفساد، ثمّ سعى بما آتاه الله من نبوغ إلى تغيير أوضاعهم، مستلهماً من داخله، من روحه ونفسه، أفكاراً ترسم طريقاً صحيحاً يحلّ المشكلات، ثمّ قام ببثّ هذه الأفكار بين الناس.

فالوحي وفق هذه النظريّة، هو عبارة عن إنبثاق من عمق فكر النبيّ إلى ظاهر فكره، وهو عملٌ إبداعيٌّ إقتضته بنية النابغة الخاصّة.

في المقابل يرفض أصحاب هذه النظريّة الإذعان إلى وجود حقيقة وراء فكر الإنسان وروحه وعقله بحيث يرتبط بها باطن النبيّ، ويتنكّرون للإيمان بأيّ بُعد غير عاديّ في مسألة النبوّة والوحي.

وأمّا بالنسبة لبعض التعابير الواردة المتعلقة بالوحي فيقومون بتأويلها:

فمثلاً «الروح الأمين وروح القدس» ليس شيئاً غير روح النبيّ، فمعنى أن يأتي الروح الأمين بالأفكار وتعاليم الدين، هو نفس إنبثاق هذه الأفكار من أعماق روح النبي النابغة.

وأما الملائكة فهي عندهم عبارة عن قوى الطبيعة ذاتها، ولما كان الله يستخدم القوى الطبيعيّة فستكون الملائكة تحت إختياره.

وأما «الدين» فهو عندهم لا يتعدّى كونه مجموعة القوانين التي وضعها النابغة، وهي قوانين صالحة ومفيدة لسعادة المجتمع، وهذا ما ينشده الناس، ولذلك يمكننا أن نعتبر هذا الدين من عند الله.

ولكنّ هذه النظريّة لا تتناسب مع ما ورد من إستعمال القرآن للوحي في مختلف الموجودات، ولذا فهي عاجزة عن تفسير ذلك، كما أنّها تُعبّر عن تفسير بعيد عن الوقائع التي طرحها الأنبياء بالنسبة لخصائص الوحي المُلقى إليهم؛ كوجود حالة التعليم والأخذ من مصدر خارج ذواتهم، وشعورهم بمصدر الوحي العلويّ، وإدراكهم للواسطة فيه...

فهي إذاً تتجاوز كثيراً من المفاهيم والحقائق الدينيّة التي أتى بها الأنبياء عليهم السلام أنفسهم، وتحاول تبسيط الأمور وجعلها أموراً عاديّة، من خلال اللجوء إلى التأويل، فيما نعتقد أنّ هكذا مسائل تُعدّ مسائل عميقة ومهمّة، فهي جديرة بأن يتأمّل فيها الإنسان أكثر، ويدخل إلى أعماق نفسه ويُراقب العوالم المحيطة به، ليقوم بتفسير الوحي تفسيراً صحيحاً.

٣. نظريّة حكماء الإسلام:

وهي أهم نظريّة في هذا المجال؛ فإنّها تفسّر موارد إستعمال القرآن، وتجمع جميع الخصائص التي ذكرها الأنبياء عليهم السلام في وحي النبوّة، وتبتني على رؤية معمّقة في معرفة الإنسان والعوالم المحيطة به، والتي بيّنت عدّة حقائق وأُسس:

أوّلاً: وجود عالمَيْن:

تنطلق هذه النظريّة من الإيمان بوجود واقعيّ لعالَمين إثنين:

١. عالم الطبيعة، وهو عالم المادّة والجسميّة والتغيّر، وهو هذا العالم الذي نعيش فيه.

٢. عالم ما وراء الطبيعة، أو ما يُسمّى بعالم الغيب أو الملكوت، وهو عالم القوى الروحيّة، التي تُعتبر قوى مستقلّة بحدّ ذاتها.

فما حولنا يقع تحت تأثير مجموعتين من القوى: القوى الماديّة للعالم، والقوى

الروحيّــة؛ وتوجد الأولى في العالم الماديّ الطبيعــي، والأخرى في عالم ما وراء الطبيعة.

مـن جهة أخـرى يمثّل عالـم الغيب والملكوت عالـم القدرة؛ لأن لـه الهيمنة والسيطـرة الحقيقيّة، وبالتالي تكـون له فوقيّة واقعيّة على عالـم الطبيعة الذي لا يُعـدّ أكثـر من رشح وفيض لذلك العالم، أو ظلّ ومعلـول له. وقد صرّح القرآن الكريم بأنّ كلّ ما هو موجود في هذه الدنيا إنّما يُنزّل من ذلك العالم: ﴿**وَإِن مِّن شَــيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾[1]، وهذا معنى السيطرة والهيمنة والفوقيّة.

ثانياً: قدرة الإنسان على الاتصال بعالم ما وراء الطبيعة:

ثمّ ينطلق أصحاب هذه النظريّة إلى التأمّل في نفس الإنسان، فيتحقّق لديهم أنّ وجوده لا يقتصر على بدنه الماديّ، وإنّما له إستعدادات روحيّة ذات وجهين:

الأوّل: وجـهٌ طبيعــيّ، يسمح لـه بالتواصل والإرتباط مـع الطبيعة عن طريق الحواسّ، فيتلقّى العلوم الطبيعيّــة، حيث يستجمع ما يأخـذه من خلال حواسّه ـ فــي خزانــة الخيال والذاكـرة، ثمّ يُسبِـغُ الكليّــةَ والتعميم والتجريـد على تلك المعلومات.

الثانــي: وجـهٌ تتسانخ فيه الروح مـع عالم ما وراء الطبيعــة ـ أي عالم القوى الروحيّــة، حيـث يتمكن، بقــواه وإستعداداتــه الروحيّة ـ من إكتســاب علومِ ذلك العالم، فيغرف من حقائقه المؤثّرة في عالم الطبيعة.

إذاً، لجميع أفراد البشر، بالإضافة إلى العقل والحسّ العاديين، إدراك وشعور باطنيّ، يسمح بالإرتباط بعالم ما وراء الطبيعة ينهلون منه علوماً وحقائق ترتبط

---

(١) الحجر/٢١.

بعالمنا، وهذا ما نسمّيه بالوحي. غاية الأمر أنّ هذا الشعور والإستعداد الباطنيّ يتفـاوت بين الأفراد تفاوتاً كبيراً، فهو نور في أقوى مراتبه عند الأنبياء، يؤهّلهم للإرتباط الحقيقيّ الواقعيّ مع عالم الغيب فيطرقون مختلف أبوابه، فيما يضعف في بقيّة أنواع البشر ليكون شعاعاً خافتاً وومضة طفيفة من عين ذلك النور.

وأدنى تجلّيات حالة الإتّصال بعالم ما وراء الطبيعة يتمثّل في الرؤى والأحلام الصادقـة، فقـد نصّت الروايات علـى أنّ الرؤيا الصادقة هـي جزء من سبعين جزءاً من النبوّة.

كذلـك تعدّ الإلهامات التي تحصل لبعضـ الناس ضرباً من ضروب الإتّصال بذلـك العالم، ولكنّه في مرتبة متدنيّة منه، حيث لا يشعر المُلهَم بعلّة الإلهام ولا بمصدره، كما ربما يختلط بغيره.

تأييد الفلاسفة وعلماء النفس لوجود هذه القدرة:

إنّ مـن يراجِـع كلمات قدامى الفلاسفة عند حديثهم عـن النفس، يجد أنّهم آمنوا بوجود هذه القدرة الروحيّة والإستعداد الباطنيّ فيها، واستدلّوا عليه.

كذلـك فإنّ عدداً كبيراً من كبـار علماء النفس أيّدوا هـذا المعنى، كـ «وليام جيمسـ»، الذي أرسى علم النفس علـى أساس التجربة، حيث توصّل إلى أنّ لدى الإنسـان حسّـاً باطنيّاً يستطيع مـن خلاله أن يتواصل مـع أرواح وأماكن أخرى، فكأنّ هناك آباراً محفورة في الباطن متّصلة في ما بينها، وإن بدت في ظاهرها منفصلـة ومستقلّة عـن بعضها البعض، لـذا يعتقد «جيمس» بـأنّ هناك طريقاً باطنيّاً يمكّن الروح من الاتصال بعالم الأرواح الأخرى[١].

(١) وهذه الحقيقة مؤيّدة بالوقائع الكثيرة التي تُنقل في هذا المجال، وقد أورد الشهيد مطهّري شيئاً منها، رواها عن ثُقات، في كتاب النبوّة.

ثالثاً: ارتقاء النفس:

وهو الأساس الثالث التي تقوم عليه هذه النظريّة، وهو إثبات أنّ نفس الإنسان وروحه، عندما تريد أن تطلّ على عالم الغيب، فإنّها ترتقي من مرتبة الطبيعة نحو الأعلى إلى أن تصل إلى عالَم ما وراء الطبيعة، على أنّها تكتسب في كلّ مرتبة تصل إليها شكلاً ووضعاً خاصّاً يتناسب مع طبيعة المرتبة.

وفي الجهة المقابلة فإنّ الحقائق التي تتنزّل من عالم ما وراء الطبيعة تتّخذ الأشكال المناسبة للعوالم التي تتنزّل إليها.

وتوضيح ذلك:

إنّ الحقائق المدرَكة تتناسب مع ظرف ووعاء وجودها، فكما أنّ الأمر الخارجيّ في الطبيعة له نحو من الوجود الماديّ والجسميّ، ثمّ عندما يُدرَك بحواسّ الإنسان يتّخذ شكلاً آخر - صورة حسيّة - يتناسب مع الإدراك الحسّي، فإذا انتقل إلى عالم الخيال إتّخذ وضعاً جديداً، قبل أن يقوم العقل في مرتبته بتجريده وتعميمه بما يتناسب ومرتبة العقل، كذلك الموجود في عالم ما وراء الطبيعة والمادّة، إذا ما تنزّل إلى مرتبة الحسّ والمادّة، فإنّه لا بدّ أن يتّخذ الشكل المناسب لهذا العالم.

الوحي، النزول، المَلك:

إذاً تقوم هذه النظريّة على أنّه يوجد في كلّ إنسان، وبدرجات متفاوتة، استعدادٌ روحيّ باطنيّ للإطّلاع على عالم من القوى الروحيّة، وهو عالم وراء عالمنا، مهيمنٌ ومسيطرٌ عليه، كما تبيّنَ في الأساسين الأوّل والثاني، وليس الوحي سوى نافذةٍ تنفتح للإنسان - الذي يملك هذا الحسّ والإستعداد - على

ذلك العالم ترفده بالعلوم والحقائق المرتبطة بعالمنا.

فالوحـي؛ حالة من الإتّصال الباطنيّ مع عالم الغيـب، وهو لا يتفاوت أساساً مـع بقية الرؤى والإلهامات ـ التي تطرأ على البشر ـ من حيث الحقيقة والماهيّة، وإنّمـا يتفاوت من حيث الدرجة والمرتبة، فتختلف حالة الوحي بإختلاف الوعاء الباطنيّ المتلقّي له، وهي موجودة بأقوى مراتبها في وحي النبوّة.

وهذا يفسّر ما ورد في آيات القرآن من أنّ حالة الوحي ليست مختصّة بالأنبياء بـل تعمّ جميع الموجودات، غاية الأمر أنّ النبيّ يمتلك الاستعداد بدرجته العليا، بحيث يستطيع عقد إرتباط حقيقيٍّ وواقعيٍّ مع ذلك العالم المهيمن، فيتمكّن من أخذ الحقائق وتعاليم الدينٍ منه، وهو في تمام إدراكه وشعوره.

بعدهـا تتنزّل حقائق ذلك العالم، التي كانت واقعاً مجرّداً لا يُدرك إلا بالقوّة الباطنيّـة المتناسبة مع ظرف وجودها، تتنزّل إلى عالم المادّة والطبيعة لتظهر بصورة أمرٍ حسيّ مبصر أو مسموع، فيراه النبيّ كواقع مجسّد في أمرٍ محسوس، كما ذكر في الأساس الثالث، وهذا ما يعبّر عنه بنزول الوحي.

والنـزول هنا هو نزول واقعيّ؛ لأنّ ما يأتي مـن حقائق في عمليّة الوحي، إنّما يأتـي مـن عالم له فوقيّة حقيقيّة وهيمنة واقعيّة علـى عالمنا، ولذا صحّ أن نقول عنه بأنّه نزول، غايته أنّه نزول معنويّ وليس نزولاً مكانيّاً[1].

وأمّـا الملَـك؛ فهـو الحقيقة التـي يلمسها النبـيُّ. ويتناسب وضـع الملَك مع العالَـم الذي يتمثّل فيه، فلجبرائيل، الذي هو الـروح الأمين وروح القدس، شكل ووضـع خاصّ فـي ذلك العالم، وإذا ما تنـزّل إلى عالم الطبيعـة فإنّه يتمثّل في

(١) كالفوقيّـة المعنويّة التي يذكرها القرآن لله عـزّ وجلّ: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ (الأنعام/١٨)، وليس الوحي وحده هو الذي عُبّر عنه بأنّه ينزل من ذلك العالم، بل كلّ ما في الدنيا على هذا المنوال، وذلك قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزّله إلا بقدر معلوم﴾ (الحجر/٢١).

صورة إنسان ضمن نقطة محدّدة، لذا كان النبيّ تارة يرى جبرائيل على صورته الحقيقيّـة الواقعيّـة، حيث كان يـراه بباطنه وقد ملأ الأفق أمامـه، وأخرى يراه متمثّلاً بصورة إنسان.

النظريّة ومعطيات القرآن والأنبياء:

ويمكن بناءً على هذه النظريّة أن نفهم معنى الوحي الملقى على مختلف الكائنات، كما ورد في القرآن، فما هو إلا حالة خاصّة من الهداية الموجودة في الأشياء، وضرب من الإلهام والنور المعنويّ الذي يمكن أن يُصاحب الموجودات ولو بدرجات متفاوتة، وما هذه الهداية والإلهام إلا نوع ارتباطٍ بعالم الغيب.

كما أنّ هذه النظريّة تتطابق مع ما ذكره الأنبياء من خصائص لوحي النبوّة، فمـن جهة يعبّر الوحـي عن حالة داخليّة وقـوّة باطنيّة خفيّـة ولا يتمّ عن طريق الحواسّ العاديّة، كما أنّ عنصـر التعليم يتمثّل بالحقائق التي يُقاربها النبيّ في ذلك العالم، فالإتّصال والتماسّ الواقعيّ مع حقائق العالم الآخر الذي هو عبارة عـن مصدر خارجيّ يتلقّـى منه النبيّ، والنبيّ ـ وفق هـذه النظريّة ـ بما يتمتّع به مـن إستعداد في أعلى مراتبه، يشعر تماماً بالمصـدر الذي يتلقّى منه، وإذا تمّ الوحي عـن طريق واسطة تجسّمت بمـا يتوافق وعالم الطبيعـة، فيدركها النبيّ تمام الإدراك.

إثبات دعوى وحي النبوّة:

إذا تـمّ التفسيـر المعقول لحالـة الوحي، وتبيّـن أنّه حاصـل وواقع بدرجات متفاوتـة ـ وربمـا حصل معنا بعضها ـ وأعلى درجاته هـي درجة وحي النبوّة التي يتـمّ بواسطتها نقل تعاليم الدين للناس، يبقى البحث عن كيفية إمكان إثبات أنّ

ما ينقله شخصٌ معيّن هو من وحي النبوّة، إذا ما ادّعى ذلك.

ففي الواقع، هناك مشخّصات لا بدّ أن يأتي بها صاحب هذا الإدّعاء. فقد صرّح القرآن بأنّ النبيّ الذي يُبعث لا بدّ له من آيات وبيّنة، تمثّل العلامة والقرينة على صدق دعواه. إذاً، تتوقّف صحّة دعوى وحي النبوّة، على إتيان مدّعيها بمعجزة يتلقّاها من ذلك العالم، تمثّل الإثبات على صحّة كلامه.

وبحث المعجزة بحث مستقلّ نبحثه في مقام خاصّ به.

إستعمالات القرآن:

ورد الوحي ضمن آيات القرآن في موارد متعدّدة، ولم يقتصر على وحي النبوّة؛ وهذا يعني عدم إختصاص الوحي بالأنبياء، فالقرآن كما ذكر إلقاء الوحي إلى الأنبياء، فإنّه حدّثنا عن أشخاص أوحي إليهم مع أنّهم لم يكونوا في عدادهم؛ وذلك من قبيل الوحي الذي تلقّته أمّ موسى عليه السلام، كما تُشير الآيات الكريمة: ﴿**إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى**﴾[1].

والأمر نفسه تكرّر مع السيّدة مريم، التي ظهرت لها الملائكة وتحدّثت إليها: ﴿**يا مريم إنّ الله اصطفاك وطهّرك واصطفاك على نساء العالمين**﴾[2]، بل كان غذاؤها يأتيها من وراء حجب الغيب، ممّا إستدعى إستغراب النبيّ زكريّا عليه السلام، كما ينصّ القرآن الكريم: ﴿**يا مريم أنّى لك هذا؟، قالت: هو من عند الله، إنّ الله يرزق من يشاء بغير حساب**﴾[3].

وقد أطلقت روايات أهل البيت عليهم السلام على الشخص الذي يوحى إليه، من غير

(١) طه/٢٠.
(٢) آل عمران/٤٢ـ٤٣.
(٣) آل عمران/٣٧.

أن يكون نبيّاً ولا رسولاً، لقب «المحدَّث»[1].

ثـمّ إنّ أميــر المؤمنين عليه السلام قد بيّن في نهج البلاغــة وجود أفراد على طول الخــطّ يتلقون مسائل من الغيب؛ كحالة أهل الذكــر، والتي يصفها لنا في قوله: «إنّ اللّه سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب **﴿فتتفتّح آذان قلوبهم﴾**، تسمع به بعد الوقرة، وترى فيه بعد العشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح للّه عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم»[2].

فالإمام عليه السلام يريــد فــي هذا النصّــ أن ينبّه على حقيقة كانــت في الدهور الماضيــة، وستمضي باطّراد، وهي أنّه ثمة أشخاصــ من غير الأنبياء، قد لقّنوا أنفسهم ذكر اللّه، ممّا جعلهم يسمعون كلام الحقّ ويتلقّون الإلهام عنه.

الوحــي لغير الإنسان :

بــل الذي يتّضح من الآيــات الكريمة أنّ الوحي ليس مختصّاً بنوع الإنسان، بل هو واقع له وجوده في جميع الأشياء، حتّى في الحيوانات والجمادات:

فقــد ورد فــي سورة النحل: **﴿وأوحى ربّك إلى النحل أن اتّخذي من الجبال بيوتاً، ومن الشجر، وممّا يعرشون﴾**[3].

كمــا ورد هــذا المعنى تارة بالنسبة للأرض: **﴿يومئذ تُحــدّث أخبارها بأنّ ربّك**



(١) لاحظ أصول الكافي/ المجلّد الأوّل/ كتاب الحجّة/ باب الفرق بين الرسول والنبيّ والمحدّث. وقد كان أمير المؤمنين عليه السلام يتلقّــى حقائــق من عالم الغيب بدون واسطة النبيّ صلى الله عليه وآله، فقد قال له الرسول صلى الله عليه وآله: «يا عليّ، إنّك تسمع ما أسمع، وترى ما أرى، ولكنّك لست بنبيّ»(نهج البلاغة/ الخطبة١٩٠).

(٢) نهج البلاغة/ الخطبة٢٢٠.

(٣) النحل/٦٨.

أوحى لها﴾[1]، وأخرى بالنسبة للسماء: **﴿وأوحى في كلّ سماء أمرها﴾**[2].

وخلاصة القول: إنّ القرآن لم يعتبر الوحي أمراً مختصّاً بالأنبياء ولم يحصره بهم، بل إعتبره حالةً تُصاحب جميع الموجودات بلا إستثناء.

وينبغي التنبيه إلى أنّ الوحي، وإن كانت ماهيّته وحقيقته واحدة، إلا أنّه يتّخذ أشكالاً وأنماطاً متعدّدة، متناسبةً مع طبيعة كلّ واحد من الموجودات التي مرّ ذكرها فلكل موجود وحي بحسبه.

والبحث المهمّ هو في خصوص الوحي المرتبط بالأنبياء، الذين يتلقّون بواسطته تعاليم الدين من اللّه.

نعم ربما نستعين بحالات الوحي الأخرى لنحاول مقاربة النظريّة الصحيحة في تفسيره.

(١) الزلزلة/٤ـ٥.
(٢) فصّلت/١٢.



خلاصة الدرس

ـ يُعرّف الوحي في اللغة على أنّه مطلق الإشارة الخفيّة، وهو معنى أعمّ من المعنى المصطلح عليه في القرآن، وما ورد على لسان الأنبياء عليهم السلام.

ـ لا يعتبر القرآن مسألة الوحي مسألة خاصّة بالأنبياء، بل يجد المتابع للآيات القرآنيّة أنّ الوحي حالة تشمل غيرهم كأم موسى وأم عيسى عليهما السلام وتعمّ جميع الموجودات أيضاً.

ـ هناك عدّة نظريّات في مسألة تفسير الوحي:

١ـ النظريّة العاميّة: السائدة بين عوامّ الناس، والتي تقوم على أساس تفسير وجود مسافة شاسعة بين الله والنبيّ، لكون الله في السماء والنبيّ موجود على الأرض، فيُوسّط الله ملاكاً، له بعدُ طائرٍ وبعدٌ عاقل ناطق، يتولّى عمليّة نقل التعاليم إلى النبيّ.

وهذا تصوّر ساذج لا يقوم على أيّ دليل أو برهان، وينافي ما ذكره الأنبياء عليهم السلام والقرآن الكريم.

٢ـ النظريّة التنويريّة: وهي ترجع مسألة النبوّة والوحي إلى الأمور العادية التي تجري بين الناس، فتعد النبيّ نابغة يرغب في إصلاح ما فسد من أمر المجتمع، من خلال الإعتماد على نبوغه الشخصيّ، وما تجود به نفسه وروحه من أفكار تغييريّة، من غير أن يكون له إرتباط مع أيّ عالم آخر.

ثمّ تقوم هذه النظريّة بتأويل جميع المفردات والحقائق التي وردت بشأن النبوّة والوحي وتحملها على المعنى المجازيّ.

وهذه النظريّة بعيـدة كلّ البعد عن الحقائق والمعطيات التي أتى بها الأنبياء عليهم السلام، وذكرها القرآن الكريم.

٣ـ نظريّـة حكماء الإسلام: وهـي أمتن النظريّات وأنسبهـا، وهي تبتنى على وجود عالم وراء عالم الطبيعة، له خصائص تختلف عن خصائص عالمنا، كما أنّـه مسيطر ومهيمن عليـه، ويستطيع الإنسان ـ وغيره من الموجودات ـ بما يملك مـن إستعداد باطنـيّ، بدرجات متفاوتة، من الإتّصـال بذلك العالم، والحصول على حقائق واقعيّة مرتبطة بعالمنا. والأنبياء عليهم السلام هم الأشخاص الذين يملكون أعلـى درجات ذلك الاستعداد، ولذلك فبإمكانهم عقـد إرتباط حقيقيّ مع ذلك العالـم، فيغرفون من حقائقه، وهم على تمام الإدراك والإحساس بهذه العمليّة، وهذا ما يُسمّى بالوحي.

وهـذه النظريّـة توافـق الآيـات التـي ورد فيهـا إستعمال الوحي فـي مختلف الموجودات، كما تتناسب والخصائصَ التي ذُكرت لوحي النبوّة.

أسئلة الدرس

١. هل هناك عالمٌ وراء عالم المادّة والطبيعة؟

٢. كيف يتمّ الإرتباط بعالم الغيب؟

٣. ما هي النظريات المطروحة في تفسير ظاهرة الوحي؟

٤. كيـف تبيّـن النظريـة المنسجمـة مـع القـرآن فـي تفسيـر الوحي؟

٥. هل الوحي والإرتباط بعالـم الغيب مخصوصٌ بالأنبياء عليهم السلام؟





الدرس السادس عشر

المعجزة
والنظريّات التعليليّة



أهداف الدرس

١ ـ معرفة المعجزة.

٢ ـ فهم نظرية المنكرين للمعجزة.

٣ ـ القدرة على شرح نظرية التأويل في المعجزة والآيات المستفادة وردها.

٤ ـ فهم النظرية القائلة بكون المعجزة فعل اللّه.

٥ ـ فهم نظرية «للمعجزة سر».








تمهيد

النبوّة في القرآن قرينة المعجزة، فليس من نبيّ دعا الناس إلى قبول دعوته والإيمان بها إلاّ وتواءمت دعوته مع آية أو بيِّنة، بحَسَب تعبير القرآن. وسيأتي بيان الفرق بين الآية والبيِّنة من جهةٍ ومصطلح المعجزة من جهةٍ أخرى.

كما أن البحث عن المعجزة ينبغي تناوله من حيثيتين؛ عامة وخاصة، فأما العامة فهي البحث عن المعجزة بشكل عام، من حيث إمكانها ووقوعها، وماهيتها والهدف منها، وتفسيرها، وهذا ما سنتناوله في هذا البحث إن شاء الله، وأما البحث عن المعجزة من الناحية الخاصة؛ فهي البحث عن معجزة كل نبي بالخصوص، ولذا تعدّ معجزة القرآن هي المعجزة الخاصة بالنبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهي ما سنتناوله في البحث القادم إن شاء الله تعالى.

وحديثُنا حول المعجزة العامة يتركَّز في أمورٍ عدّةٍ، وهي:

تعريف المعجزة:

يُعـرِّف بعضُ المعجزة بصيغةٍ يجعلُها أمراً غيـر ممكنٍ[١]، ولكنَّ هذا تعريفٌ خاطِئٌ.

والحـق أن لفظ المعجـزة لم يردْ في القـرآن، وإنّما هو مصطلـح إستخدمه المتكلّمون، وأرادوا به ما ذكره القرآن بكلمة «آية»، وهي العلامة التي تكون دليلاً على صدق دعوى النبيّ.

فالنبـيّ يدّعـي علاقـةً وإتّصالاً بالعالم الآخـر ـ عالم الغيـب ـ والمعجزةُ هي الدليـل على صدقه في دعواه تلك. وقـد عبّروا عن الآية بالمعجزة لأنّ من لوازم كون الشيء آيةً أن يعجز بقيّة الناس عن الإتيان بمثله. وقد تحدّى الأنبياء عليهم السلام أممهم أن يأتوا بمثل ما يأتون به فلم يستطيعوا ذلك، فتكون المعجزة أو الآية قد أبرزت عجزهم عن الإتيان بمثلها.

إبداعات الماهرين:

إنّ مَـنْ يبلـغ مرتبـةً لا يبلغها غيـرُه في أيّ مجال مـن المجـالات الأدبيّة، أو الصناعيّة، أو العلميّة، ويأتي بما لا يأتي به غيره، وأمثلةُ ذلك كثيرةٌ، لا يعدّ عمله هذا معجـزةً من وجهة نظر المتكلِّمين وبالمعنـى المصطلح عندهم، وإن كانت تشملـه الكلمـة بالمعنـى اللغوي. ومن هنـا كان لا بد للأمر المعجـز من تضمّن بُعـد غيبي واعتباره أمراً غير بشري، وخارجاً عن قدرة البشر، وهذا ما يقصده المتكلمون من المعجزة.

(١) هـذا هو السائد عادةً في كتـب المادّيّين، فقد استخدم بعضُهم المعجزة بمعنى يُرادف الصدفة، التي تعني وقوع حادثة في العالم من دون محدث، ومن دون علّة، بالأساس. وهذا أمرٌ محالٌ، ويرفضه الإلهيون؛ لَأنَّ إذعانهم له يمثّل نقضاً لأحد الطُرُق التـي استخدموهـا منذ القديم في الاستدلال على وجود الله، كمـا أنَّه لا يصلح لأن يكون آيةً لإثبات نبوّة أيّ نبي؛ إذ ما علاقة حادثة وُجدت بذاتها بأنَّ هذا نبيّ أو لا؟

فمن شروط كون الشيء معجزةً أن يكون عملاً غير بشرِيٍّ. فالمعجِز هو خارجٌ عن سنخ العمل البشريّ، وفوق حدود القدرة الإنسانيّة، وهذا ما نراه واضحاً في معجزات الأنبياء عليهم السلام السابقين على نبيّ الإسلام محمّد صلى الله عليه وآله وسلم. وسنتعرَّض لمعجزته صلى الله عليه وآله وسلم بشكل مستقلٍّ. فمن طبيعة الماء أن يسيل، فإيقاف الماء كالجدار حتّى يمرّ موسى ومَنْ معه لَيس عملاً بشريّاً من الدرجة الأولى، بل هو عمل خارجٌ عن قدرة وطاقة البشر، وهكذا سائر المعجزات.

فالمعجزة هي فعلٌ وأثرٌ يأتي به النبيّ للتحدّي، أي لإثبات مدّعاه؛ ليكون علامةً على وجود قدرةٍ ما وراء البشريّة في إيجاده، تفوق حدود الطاقة الإنسانيّة بشكلٍ عام.

الإيمان بالمعجزة ضرورة:

لا شك ولا ريب بأنّ الإيمان بالمعجزة من ضروريات الدين الإسلامي، وما ذكرته الآيات القرآنية في موضوع معجزات الأنبياء عليهم السلام هو ممّا لا يمكن تأويله بأيّ وجه من الوجوه.

نعم قد يحصل نقاشٌ في بعض التفاصيل التي لم يذكرها القرآن، وإنْ ذُكرت في الروايات، أو في بعض النقول التاريخيّة، إلاّ أنَّ هذا لا يضرّ بالإيمان بأصل المعجزة، وأنَّها أمرٌ غيرُ عادِيٍّ، وفوق مستوى البشر[1].

نظريّات حول المعجزة :

بعد أن كانت ظاهرة المعجزة على يد الأنبياء من الضروريات في الدين الإسلامي، وكان من المسلّم أمر وقوعها وحصولها بنقل القرآن الكريم والروايات

(١) مثلاً: ناقةُ صالح عليه السلام آيةٌ من الآيات، وهذا ممّا لا يقبل الشكّ والترديد، وإنْ كانت بعضُ التفاصيل ـ كخروجها من الجبل والصخور ـ غيرَ مذكورةٍ في القرآن الكريم.

والمصـــادر التاريخية، وقع الكلام في تفسير هذه الظاهرة وبيانها، وقد ذكر في هذا المجال أربعُ نظريّاتٍ[1]:

١ ـ المعجزة سحرٌ:

وهــذه نظريّة المنكرين للمعجزة أساساً، وهم ينكرون النبوّة بالضرورة، فهي ـ أي المعجزة ـ عندهم إمّا كذب محضٌ؛ أو شيءٌ من قبيل الممارسات السحريّة، التي يتصوّرها الناس شيئاً وهي ليست بشيءٍ[2].

٢ ـ نظريّة التأويل:

وقد قَبِل أصحابُ هذه النظريّة[3] بالمعجزة، إلاّ أنّهم تأوّلوها، وفسّروا جميع مــا ذكره القرآن من معجزات بشكلٍ طبيعيٍّ وعــاديٍّ. وهذا في الواقع ضرب من الإنكار للمعجزة إلا أنه إنكار بشكل مؤدب.

ولكن ذلك كلّه لم يعْدُ كونه تأويلات وتفسيرات بعيدةً جدّاً، إعتَمَدَتْ على نَمَط خاصٍّ من الفكر فلا يتسنّى لمَنْ يتبنّى نَمَطاً آخرَ أن يتقبّلها.

وقد استَنَد هؤلاء في مذهبهم إلى دليلَيْن من القرآن نفسه:

الأوّل: الآيــات التــي يــردّ فيها الأنبياء صراحــةً بالرفض على مَــنْ يطالبهم بخــارق للعادة، حيث يذكرون أنّهم بشرٌ مثل الآخرين؛ **﴿قلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولاً﴾**[4].

الثانــي: الآيات التي تطلق على نظــام الخلقة والتكوين عنوان السنن الإلهيّة،

(١) مع ضم قول المنكرين للمعجزة، فإن إنكارها قول في مقابل تلك النظريات المذكورة.

(٢) والجــواب – باختصار – هــو أن السحر ونحوه خاضع لمناهج تعليمية مع ممارسة دؤوبة بخلاف الاعجاز ولأن السحر خاضع للتعلّم والتعليم فيكون قابلاً للمعارضة دون المعجزة، إضافة إلى أن السحر متشابه في نوعه، متحدٌ في جنسه دون المعجزة، ويختلف السحر عن المعجزة من حيث الأهداف والغايات ... وللتفصيل يراجع الالهيات للشيخ جعفر السبحاني ج٣، ص١٠٨.

(٣) من أركان هذه النظريّة السيّد أحمد خان الهنديّ.

(٤) الإسراء: من الآية٩٣.

وتذكر بصراحة أنّ السنن الإلهيّة لا تتغيّر، وهي آياتٌ كثيرةٌ[1]، والمعجزة بمعنى خرق العادة هي تبديل للسنّة الإلهِيّة، وهذا لا يكون أبداً بنصّ القرآن.

الإيراد على النظريّة الثانية:

بَيْدَ أنّ هذه النظرِيّة مساوِقةٌ لإنكار ما ذكره القرآن الكريم حول المعجِزات.

ويَـرِدُ على الدليل الأوّل لأصحابهـا أنّ المفسِّرين فسَّروا هذه الآيات بحيث لا تكون متنافِيةً مع المعجزات، وذلك في ثلاث نقاط:

النقطـة الأولـى: المعجـزة تكـون للشاكّين في صـدق النبوّة، فيُبـاح للنبيّ أن يظهـر المعجـزة، وليس النبـيّ ملزَماً من قِبَل اللّه، وبمنطِـق العقل أيضاً، أن يستجيب لمشتهيات كُلّ إنسانٍ، وما يقترحه.

النقطـة الثانيـة: ما جاء فـي طَلَبات القوم لا يدخل في عـداد المعجزة؛ لأنّ بعضـه مَحالٌ أساساً، كإحضار اللّه والملائكـة؛ وبعضُه لا معنى له، كرقيّ النبيّ في السماء؛ وبعضه يدخل في نطاق المصلحة والمقايضة، كطلبهم تفجير ينبوعٍ مـن الأرض، والدليل علـى منطقهم النفعِيّ قولهم: «لن نؤمـن لك»، ولم يقولوا: «لن نؤمن بك»، وشتّان بين التعبيرَين.

النقطـة الثالثة: المعجزة آيـةُ الخالق، والأنبياء لا يأتون بفعل يُخالف السنّة الإلهيّـة ـ والمقصـودُ السنّـة الإلهيّة المألوفـة، وإلاّ فسيأتـي أنّ المعجزة ليست مخالفةً للقوانين الطبيعيّة ـ إلاّ إذا كانت هناك ضرورةٌ تستوجِب ذلك، بحيث إذا لم يفعلوا ضَلَّ الناس.

(١) منها: ﴿سُنَّةَ اللّه في الَّذينَ خَلَوْا منْ قَبْلُ وَلَنْ تَجدَ لسُنَّة اللّه تَبْديلاً﴾ الأحزاب / ٦٢. ومنها: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَحْوِيلاً﴾ فاطر / ٤٣.

وأورَدَ بعضهم[1] على الدليل الثاني لأصحاب هذه النظريّة أنَّ السنن في القرآن تختصّ بالمسائل التي ترتبط بتكليف العباد، فسنّة اللّه في إنزال العقوبة بالمسيء وإثابة المحسن لن تتغيَّر أبداً، ويؤكِّد هذا الأمر السياق القرآنيّ للآيات التي تحدَّثت عن عدم تغيّر السنن الإلهيّة. وبعبارة موجَزة: قانون الثواب والعقاب هو الذي لا يتغيّر بحَسَب منطق القرآن، وأمّا قانون الخَلقة ونظام التكوين فلا دليل في القرآن على أنّه لا يتغيَّر.

٣ ـ المعجزة فعل اللّه:

وتعود جذورها إلى علماء الأشاعرة، ويؤمن بها أيضاً بعض فضلائنا وأجلاّئنا[2].

ومفاد هذه النظريّة أنّ المعجزة آية من قِبَل اللّه تظهر على يد النبيّ صاحب المعجزة. فما يقوم به النبيّ ليس فعله، بل هو فعل اللّه، وهو لا يختلف عن كلّ ما في الوجود؛ إذ هو من فعل اللّه أيضاً، وعليه فكلّ ما في الوجود هو معجزةٌ وآيةٌ للّه، بيد أنّ ما يأتي به النبيّ هو لإثبات صدقه، وما لا يأتي به النبيّ هو للإشارة إلى قدرة الخالِق وحكمته.

وبما أنَّ المعجزة من فعل اللّه فلا يصحّ لنا أن نتساءل: هل هذا الأمر محالٌ أم غيرُ محال؟ لأنّ كون الأمر محالاً أو غيرَ محال مرتبطٌ بمخالفته للقوانين التي وضعها اللّه تعالى، وهذا القانون اكتسب صبغته القانونيّة المُلزِمة بمشيئته وإرادته تعالى، ونحن محكومون لقانون اللّه، وعليه فالأمر مخالفٌ لقانون العالم بالنسبة لنا نحن البشر، أمّا بالنسبة للّه فلا شيء عنده يُخالِف القانون؛ إذ بيده

(١) وهو الأستاذ شريعتي.

(٢) أمثال الأستاذ محمّد تقي شريعتي، حيث تناول هذه النظريّة باختصار في مقدِّمة كتابه «التفسير الجديد»، وبالتفصيل في المجلّد الثاني من كتابه «محمّد خاتم الأنبياء» في مقالة تحت عنوان «الوحي والنبوّة»، وأصرّ في كتابه الثاني إصراراً كبيراً على هذه الفكرة، مؤكِّداً أنَّ الأساس في المعجزة هو هذه النّظرِيّة، لا غيرُها.

تغيير القانون متى شاء، وكيف شاء.

ومن هنا ذهب أصحاب هذه النظريّة إلى أنّه لا ينبغي البحث في المعجزة، ولا يصحّ الحديث عن سرّ المعجزة؛ إذ ليس هناك سرٌّ في المعجزة أصلاً، بل هي إرادة اللّه.

فإنْ قيل: وماذا نفعل بالعلم، والعلوم تشير إلى وجود سنّة في العالم تفيد أنّ كلّ حادثةٍ تقع عقب حادثة أخرى بحَسَب نظامٍ معيَّن؟

كان الجواب: إن العلوم لا تشير إلى أكثر من توالي القضايا، وبعبارة أخرى هي تشير إلى وجود القوانين بالكيفيّة التي هي عليها، ولا تكشف عن ضرورة هذه القوانين، وذلك بخلاف القوانين العقليّة الرياضيّة[١]، أو الفلسفيّة[٢].

ومعجزاتُ الأنبياء هي على خلاف القوانين الطبيعيّة، التي كشف الإنسان عن وجودها، والتي قد لا تكون ضروريّةً، وليست بخلاف القوانين العقليّة الضروريّة.

وبعبارة أخرى: القوانين الرياضيّة، أو المنطقيّة، أو الفلسفيّة، تختلف عن القوانين العلميّة والطبيعيّة في أنّ الأولى قوانين يكشف الذهن عن ضرورتها وحتميّتها، بينما لا يكشف ذهننا عن ضرورة وحتميّة القوانين العلميّة والطبيعيّة.

وعليه، فإذا آمنّا بوجود اللّه القادر، المتعال، الفعّال لما يشاء، فحينها نقول: سيرافق مدّعي النبوّة والوحي فعلٌ هو على خلاف السنّة المألوفة في العالم، وقد فعل اللّه هذا خلافاً للسنّة المألوفة لكي يكون هذا الفعل علامةً، فهو سبحانه

(١) ومثاله: الشيئان المساويان لشيء ثالث متساويان، هذا قانونٌ رياضيٌّ يفترضه الذهن، ويدرك ضرورته.
(٢) ومثاله: الكلّ أكبر من الجزء، هذا قانونٌ عقليٌّ فلسفيٌّ يُدرك العقلُ ضرورته.

وتعالى يقوم فجأةً بتغيير تلك السنّة وذلك القانون، ويخرجه عن نطاقه المألوف، ليرينا علامةً على أنّ مدّعي النبوّة مبعوثٌ من عنده.

ولو قلنا بأنّ من المحال وقوع ما يخالف قانوناً معيَّناً فمعناه أنّ اللّه مجبَرٌ، وبالتالي نصير إلى القول بغلّ يد اللّه، وهو منطق اليهود، لا منطق الإسلام والمسلمين.

إذاً، القوانين الطبيعيّة قوانين موضوعةٌ بشكلٍ كامل، ونحن مجبَرون على اتّباعها، وأمّا اللّه تعالى فهو الذي وضعها، وهو الذي ينقضها.

وعليه فلا معنى للسؤال: كيف تظهر المعجزة؟ بل هي مشيئة اللّه.

الإيراد على النظريّة الثالثة:

إنّ القول بأنّ القوانين الطبيعيّة هي قوانين موضوعة أمرٌ غيرُ صحيحٍ؛ وذلك أنّنا نسأل: لماذا أوجد اللّه هذا الوضع الطبيعيّ؟

وسيُجيب أصحاب هذه النظريّة بأنّ المصلحة تستوجب ذلك، وإلاّ للزم الهرج والمرج، ولاختلّ كلّ شيءٍ، ومتى ما استوجبت المصلحة خِلاف ذلك في موضعٍ إستثنائيٍّ فإنّ الوضع يتغيّر مباشرةً.

ولكن نقول: إنّ القبول بهذا المنطق سيُفقد هذه المصلحةَ ذاتَها مفهومَها، وكذلك ستفقد مسألة عدم لزوم الهرج والمرج مفهومها؛ وذلك لأنّ معنى وجود مصلحة وراء فعل ما هو أنّ هناك علاقةً ورابطةً ذاتيّةً بين الفعل والنتيجة المؤدّي إليها، وإلا فلا معنى للمصلحة في العالم، بل سيصير بالإمكان جعل كلّ نتيجة مصلحةً ما دام الأمر تعاقديّاً، وهكذا لن يلزم الهرج والمرج ما دام اللّه يوجد أيَّ نتيجةٍ يبتغيها من أيّ وسيلةٍ شاء.

إشكالٌ وجوابٌ :

ويقـول أصحابُ هذه النظريّة: إنّ الإذعان بأنّ لهذا العالم قانوناً قطعِيّاً يعني التسليم بمحدوديّة قدرة اللّه وإرادته.

ويُجاب على ذلك نقضاً وحلاًّ.

أمّـا النقض فهو: يسلّم أصحاب هـذه النظريّة، وينبغي لهم التسليم، بأنّ من المحـال على اللّه أن يذهـب بالمطيع إلى جهنّم، وبالعاصي إلى الجنّة، فهل هذا تحديدٌ لقدرته ومشيئته؟!

وأمّـا الحلّ فهو: إنّ قطعيّة القوانين لا تعني محدوديّة قدرة اللّه وإرادته أبداً. ولتقريـب الفكرة نقـول: الإنسان الـذي أدرك الخطر والمفسـدة الناجمَيْن عن الإحتـراق بالنـار لا يضع يده في النـار أبداً، وكذلك اللّه تعالـى المحيط بنتائج ومفاسـد تغيُّـر القوانين ـ بعد أن وضعها على أفضل حالٍ من النظم والتناسق ـ لا يغيّرها، بمحض إرادته وكمال قدرته.

هذا الكلامُ كُلُّه وفق مرتَكَزات أصحاب هذه النظرِيّة.

القانون الظاهريّ والقانون الواقعيّ:

وأمّا مَنْ يؤمنون بقانون العلّيّة العامّ، وقانون ضرورة العلّة والمعلول ـ كالعلاّمة الطباطبائيّ مثلاً، الذي ذكر بأنّ القرآن قد آمن بقانون العَلّيّة العامّ، وعليه فلكلّ شـيء في الطبيعـة قانونٌ لا يتخلّف عنـه؛ ودليلُه قولُه تعالـى: ﴿**قد جعل الله لكُلّ شيءٍ قَدْراً**﴾ [1]، إلاّ أنّ هناك فرقاً بين العلّة التي نألفها عن طريق العادة، والعلّة الواقعيّـة؛ إذ قـد لا تكون العلّة التي عدّهاَ العلم البشـريّ علّةً هي العلّة الواقعيَّة،

(١) الطلاق / ٣.

بل هي غطاءٌ فوق العلّة الواقعيّة. فقد ذكروا أنّه ليست هناك معجزةٌ خارجةٌ عن نطاق القانون الطبيعيّ الواقعيّ، لا القانون الذي يعرفه البشر، فالقانون الذي يعرفه الإنسان قد يكون هو نفسُه قانون الطبيعة، وقد لا يكون.

نعم التوسُّل بالقانون الواقعيّ، أي كشفه، والهيمنة عليه، والإستفادة منه، يكون بنوعٍ من القدرة الغيبيّة ما وراء الطبيعة.

هيمنة قانون لا نقض قانون:

وبعبارة أخرى: ليست المعجزةُ نقضَ قانون ما، بل المعجزةُ هي هيمنةُ قانونٍ على قانونٍ آخر، مع كون كليهما طبيعيّاً، إلاّ أنّ المهيمِن هو القانون الواقعيّ، والمهيمَن عليه هو القانون المألوف.

ولهذا نظيرٌ في القوانين الإجتماعيّة، والإعتباريّة، وحتّى الطبيعيّة، فمثلاً الدواء في القوانين الطبّيّة العاديّة لا بدّ وأن يترك تأثيراً صحّيّاً على البدن، ولكنْ إذا ما إعترى الإنسان حالةُ يأسٍ روحيٍّ فإنّها ستفضي إلى بطء حالة الجسد، وبالتالي ستمنع الدواء من التأثير، وبهذا يكون قانون تأثير الحالة الروحيّة مهيمِناً على قانون تأثير الدواء، مع أنّ كِلَيهما طبيعيٌّ، إلاّ أنّ قانون تأثير الدواء هو المألوف والشائع والمعتاد.

٤ ـ سرّ المعجزة

وهذه هي النظرية الرابعة في تفسير المعجزة، ويسعى أصحابُها[١] بعكس أصحاب نظريّة التأويل للبحث عن سرّ المعجزات، في حين لا يؤمِن أولئك بوقوع المعجزة أساساً، فلا يسعَوْن وراءَ الكشف عن سرّها.

(١) وهم حكماء الإسلام، مثل ابن سينا.

وهـم يختلفون مع أصحاب نظريّة الأشاعرة؛ فإنّ أولئك لا يؤمنون بوجود سرٍّ للمعجزة أساساً.

وملخَّصُ هذه النظريّة أنّ هناك سنناً واقعيّةً غيرَ قابلة للتغيير، وأنّ للمعجزة سرّاً، فالمعجــزة أمرٌ غيرُ عاديٍّ، خارجٌ عن حدود الطاقة البشريّة، ولكنّ هذا لا يتنافــى مع كون القوانين التي تحكم في العالم هي سلسلةٌ من القوانين القطعيّة والضروريّــة. فالســرّ الكامـن وراء المعجــزة لا يتعارضـ مع جزميّــة القوانين الطبيعيّة.

والــذي تريــد أن تثبته هذه النظريّــة أنّ المعجزة أمرٌ ما فـوق بشريّ وبشريّ فــي آنٍ معــاً؛ وذلك أنّ ما حصل عليه الأنبياء عليهم السلام مــن قدرات ليس يوجد عند الآخريــن، ولكنّ هذه القدرات هي من سنخ القدرة الموجودة عند كلّ الناس، إلاّ أنّها عند الناس بدرجةٍ ضعيفةٍ جدّاً، وعند الأنبياء عليهم السلام بدرجةٍ عاليةٍ.

خلاصة الدرس

المعجزة فعلٌ وأثرٌ يأتي به النبيّ ليكون علامةً على وجود قدرةٍ ما وراء بشريّة في إيجاده، تفوق حدود الطاقة الإنسانيّة بشكلٍ عامٍّ.

وهناك أربعُ نظريّاتٍ حول المعجزة:

النظريّــة الأولــى: نظريّة المنكرين للمعجــزة أساساً، والمعجزة عندهم إمّا كذب محضٌ؛ أو شيءٌ من قبيل الممارسات السحريّة.

النظريّــة الثانيــة: نظريّة التأويل؛ وقد قَبِل أصحابها المعجزة ولكنْ فسَّروها بشكلٍ طبيعيٍّ وعاديٍّ.

النظريّــة الثالثــة: إن المعجزة آية من قِبَــل الله تظهر على يد النبيّ صاحب

المعجـزة، فمـا يقوم به النبيّ ليس فعله، بل هو فعل اللّه؛ الذي بيده تغيير قانون العالم متى شاء، وكيف شاء.

هذا الكلامُ كُلُّه وفق مرتَكَزات أصحاب هذه النظرِيّة.

وأمّا مَنْ يؤمنون بقانون العلّيّة العامّ، وقانون ضرورة العلّة والمعلول ـ كالعلاّمة الطباطبائـيّ ـ فقـد ذكـروا أنّه ليست هنـاك معجزةٌ خارَجةٌ عن نطـاق القانون الطبيعِـيّ الواقعيّ؛ إذ ليسـت المعجزةُ نقضَ قانون ما، بـل المعجزةُ هي هيمنةُ قانـونٍ على قانـونٍ آخر، مع كـون كليهمـا طبيعيّـاً، إلاّ أنّ المهيمِن هـو القانون الواقعِيّ، والمهيمَن عليه هو القانون المألوف.

النظرِيّة الرابعة: المعجزة أمرٌ غيرُ عاديٍّ، خارجٌ عن حدود الطاقة البشرِيّة، دون تناف مع كون القوانين التي تحكم في العالم هي سلسلةٌ من القوانين القطعيّة والضروريّة، بل تكون المعجزة من قبيل حكومة قانونٍ على قانونٍ.



أسئلة الدرس



١. ما هي المعجزة؟

٢. هل يمكن أن توجد المعجزة؟

٣. هل يتوافق العلم والمعجزة أم بينهما تنافرٌ وتضادّ؟

٤. ما هي النظريّات التعليليّة في تفسير المعجزة؟

٥. ما هي أبرز الإشكالات المثارة حول المعجزة؟



الدرس السابع عشر

المعجزة الخاصّة



أهداف الدرس

١ـ إيضاح الفارق بين معجزة القرآن ومعاجز الأنبياء الآخرين.

٢ـ القدرة على شرح الفصاحة والبلاغة وإعجاز القرآن من خلالهما.

٣ـ إعطاء بعض الأمثلة حول الإعجاز العلمي.

٤ـ القدرة على شرح الإعجاز اللفظي.

٥ـ فهم الإعجاز المنطقي في القرآن.

٦ـ القدرة على تعداد مناشئ الخطأ الذهني بحسب القرآن الكريم.





إعجاز القرآن الكريم:

تحدَّثنـا في ما سبق عن المعجـزة بشكل عامّ، ونتحدَّث فـي هذا البحث عن المعجـزة بشكلٍ خاصٍّ، أي عن معجزة نبيٍّ مـن الأنبياء عليهم السلام بعينه، وسنجعل الكلام حول معجزة النبـيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم الخالدة، ألا وهي القرآن الكريم، الذي تحدّى بنفسه، ومنذ أوّل نزوله، البشر جميعاً أن يأتوا بمثله، فقال: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَـتْ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُـرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[١].

ولم يكتف بذلك، بل تحدّاهم أن يأتوا بعشر سور مثله، بل بسورة مثله، فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٣].

(١) الإسراء / ٨٨.
(٢) هود / ١٣.
(٣) يونس / ٣٨.

ميزة القرآن

ويتميَّز القرآن عن غيره من معجزات الأنبياء بأنَّه كلامٌ، وطبيعة الكلام تختلف عن طبيعة غيرِه بأمرَيْن:

أوّلاً: أنَّه يدلُّ على المتكلِّم أكثر من أيِّ فعلٍ آخر.

ثانياً: أنَّه قابِلٌ للبقاء دون غيرِه.

ومن هنا نرى أنَّ معجزات الأنبياء كانت وقائع حدثت في زمن ما، وشاهدها عددٌ محدودٌ من الناس، وأمّا الآخرون فينبغي لهم الإطّلاع عليها بالنقل.

في حين أنَّ القرآن الكريم، الذي هو عبارة عن كلام اللّه تعالى، بقي خالداً، تتناقله الأجيال في ما بينها، كمعجزةٍ حاضرةٍ لكُلِّ الناس، وفي كلِّ زمانٍ ومكانٍ.

بعض جهات إعجاز القرآن :

١ ـ الفصاحة والبلاغة

الفصاحة من مقولة الجمال، وهو يرتبط بالقلب والمشاعر، لا بالعقل والفكر.

والقرآن في ما يرتبط بإعجازه من جهة الجمال هو نصٌّ جذّابٌ، ويتعاطى مع الإحساس المعنويّ للإنسان، أي مع تلك الأحاسيس التي تحرّك الإنسان، وتدفعه صوب العالم العلِويّ.

ـ القرآن والتعبير الشعرِيّ

لم يعتمد القرآن في تعابيره على ما شاع عند الفصحاء والبلغاء من أنَّ

الجمال قد يكون في الكذب، بحيث ترى الشعراء يتفنّنون في تضمين أشعارهم بعض الصور الفاقعة الكذب، وذلك كنوعٍ من إضفاء مسحة من الجمال على قصائدهم، وقد قيل في الشعر: أعذبه أكذبه.

ولكنَّ القرآن الكريم رفض هذا المنطق، ولم يستخدمه بتاتاً، فهو من هذه الناحية يختلف مع الشعر تماماً، وإنْ كان يتفق معه من نواحٍ أخرى، كقابليّته للنغم، وستأتي الإشارة لهذا في ما بعد إنْ شاء الله تعالى.

ـ القرآن والتشبيهات

لم يستخدم القرآن التشبيه كثيراً، بل التشبيهُ فيه قليلٌ جدّاً.

ولعلّ السرّ في ذلك أنَّ القرآن كتابُ هداية، ومن هنا لم يكن تركيزه على الجمال، بل ذكر المسائل التي يذعن لها عقلُ الإنسان بعيداً عن الخيال.

ومع ذلك فهو جميلٌ وإستثنائيٌّ، حيث كانت كلماتُه وتعابيرُه وتصويراتُه فائقة الجمال.

ومن هنا نخلص إلى القول بأنَّ القرآن معجزةٌ، بمحتوياته، وبلفظه، وجماله وشكله معاً [1].

(١) ولا بُدَّ هُنا من الإشارة إلى أنَّ القرآن الكريم لا يضاهيه في فصاحته وبلاغته وجاذبيّته أيُّ كلام آخر، حتّى كلام رسول الله ﷺ، وحتّى نهج البلاغة للإمام عليّ عليه السلام، الذي يُعتبَر في مرتبة عالية جدّاً من الفصاحة والبلاغة، ومع ذلك فإنّك لو كنت تقرأ إحدى خطبه، ثمّ اعترضتك فيها آيةٌ من القرآن، لشعرتَ بسعة الفرق بين كلام أمير المؤمنين عليه السلام وكلام القرآن، فلاحظ الخطبة رقم ٢٢٥ من نهج البلاغة، وهي في التنفير من الدنيا، حيث يقول عليه السلام: دَارٌ بِالْبَلاَءِ مَحْفُوفَةٌ، وَبِالْغَدْرِ مَعْرُوفَةٌ، لاَ تَدُومُ أَحْوَالُهَا، وَلاَ يَسْلَمُ نُزَّالُهَا. ثمّ يذكر ما فعلته هذه الدنيا بمَنْ مضى من الناس، ولا سيما الأغنياء والملوك. ثمّ يقول: وَكَأَنْ قَدْ صِرْتُمْ إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ، وَارْتَهَنَكُمْ ذلِكَ الْمَضْجَعُ، وَضَمَّكُمْ ذلِكَ الْمُسْتَوْدَعُ، فَكَيْفَ بِكُمْ لَوْ تَنَاهَتْ بِكُمُ الأُمُورُ، وَبُعْثِرَتِ الْقُبُورُ؟! ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾. فلاحظ كم أنَّ التعبير عن الله في الآية بـ «مولاهم الحقّ» هو أمرٌ مدهشٌ يعجز عنه الوصف، فالإنسان يرجع إلى مولاه الحقيقيّ، لا إلى ما يعبد في هذه الدنيا، ويتّخذه مولىً يطيعه. فهذه الصياغة التعبيريّة لا يمكن أن تكون من صياغة وإنشاء رجلٍ أمّيٍّ لا اطلاع له، كان ينبغي أن يغرق ـ وفق المقاسات المألوفة ـ في الأوهام والخرافات.

وبعبــارة أخــرى: لقــد كان القــرآن الكريــم الوسيلــة الوحيدة التــي اتَّخذها النبــيّ ﷺ لجذب النــاس إلى دعوته، ومواجهــة المناوئين، وقد أقــرّ بجاذبيّته وتأثيره أعداء الرسالة آنذاك، إلاّ أنّهم عزوه إلى السحر، وإلى أنَّ فيه طلسماً هو الذي يضفي عليه قوّة الجذب.

٢ ـ الإعجاز العلميّ والفكريّ للقرآن

وهو يرتبط بمحتويات القرآن، ولا علاقة له بلفظه وظاهره.

ونحــن لو أخذنا بعضــ الموضوعات التي تطرَّق لها القــرآن، كالتوحيد مثلاً، فسنــرى أنَّ مقاربة القرآن لها كانت بنحــو يفوق بكثير ما كان سائداً ومألوفاً في العالم برمّته، حتّى ما كان سائداً عند اليونان والرومان.

وهذا خيرُ دليلٍ على إعجازه، ولا سيّما أنَّه صدر عن رجلٍ عربيٍّ أُمِّيٍّ.

وهكــذا هو الحــال فــي المسائل الأخــرى، كالأخــلاق، والتربيــة، والتعاليم، والقوانين، فهي في القرآن الكريم بمستوى يفوق كلّ مستوى كانت أو تكون عليه، حتّــى إنَّه يُلحظ أنَّ ما جاء في القرآن حول هذه المواضيع أرقى وأسمى ممّا جاء فــي الروايات والفقه الإسلاميّ حولهــا؛ وذلك لتواتر القرآن وبقائه محفوظاً من التحريف، بينما تدخلت الأيدي البشرِيَّة في الروايات والفقه.

فكيــف تكون مقاربــةُ هذه الموضوعــات بهذا الرقــيّ وهي صــادِرةٌ من رجلٍ أُمِّيٍّ؟!

هذا ولا شكَّ يثبت لنا أنَّ القرآن من عند اللّه وحده لا شريك له.

وقــد ذكر القرآن الكريم مسائل عديدة في مجال الطبيعة، كالذي ذكره حول الريح، والمطر، والأرض، والسمــاء، والحيوانات. ولا يزال العلم يصل بين فترة وأخــرى إلــى حقائق قد أثبتها القــرآن منذ ١٤٠٠ سنة، ولكنَّهــا لم تكن مفهومةً

آنذاك، وكانت تُعتَبَر من الموارِد المتشابهات.

وقابليّـةُ الكشف هذه في القرآن الكريم قد وردت في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّة عليهم السلام، الذيـن ذكروا أنَّ القرآن معجزٌ بلفظه ومعناه، وأنَّه جديدٌ على الدوام لا يبلى، وأنَّه لا يختصُّ بزمان دون زمان [1].

٣ـ الإعجاز اللفظِيّ

ـ صيغة البيان القرآنيّ

يمتاز القرآن الكريم بصيغة بيانيّة لا يضاهيها فصاحةً وبلاغةً أيُّ كلام آخر، حتّـى كلام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، والإمامً عليٍّ عليه السلام. فمع ما عليه نهج البلاغة من بلاغةٍ وفصاحـة إلاّ أنَّه لو ضُمِّنت بعض خطبه خطباً أخرى لالتبس الأمر على القارئ، ولم يميِّز كلامِ أمير المؤمنين عليه السلام عن كلام غيره، بينما لا يحصل هذا الأمر في القرآن أبداً، فهو عصيٌّ على التقليد، ممتنعٌ على المعارَضة، رغم أنَّ كثيرين حاولوا معارضتـه، لكنَّهم فشلوا فشلاً ذريعاً، حتّى قيـل فيهم بالصّرْفة، بمعنى أنَّ الله عاقبهـم لمعارضتهم القرآن، بأن جعل كلامهم منحطّاً حتّى عن مستوى الكلام العاديّ.

ـ قابليّة القرآن للنغم

مـن الواضح أنَّه ليس كلّ النصوص الأدبيّـة قابلةً للّحن والنغم، فقد تسالموا علـى قابليّـة الشعر وحـده لذلك. ومعنى القابليّـة للّحن هو أن يكـون أداؤه بنغمٍ ولحنٍ موسيقِيٍّ أفضل في بيانه وتأثيره من أن يؤدّى بغير نغمٍ ولحنٍ.

(١) راجع الخطبة ١٨ من نهج البلاغة، حيث يقول أمير المؤمنين عليه السلام: وَإِنَّ الْقُرآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لاَ تَفْنَى عَجَائِبُهُ، وَلاَتَنْقَضِي غَرَائِبُهُ،....

ويمتاز القرآن الكريم عن غيره من النصوص النثريّة بقابليّته للنغم، فمع أنَّه ليس شعراً؛ إذ لا وزن فيه، ولا قافية، ولا يعتمد الخيال والتشبيهات الشعريّة، نراه يقبـل اللحـن والنغم، وتأثيره معهما أكبر من تأثيره مـن دونهما، ومن هنا كانت الوصيّة منهـم (بتلاوة القرآن بالصوت الحَسَن) [1]، وفي بعض الأخبار: «تغنَّوا بالقـرآن» وبطبيعة الحال ليس المراد التغنّـي المحرّم وهو المثير للشهوة بحيث يخـرج العقل عن طبيعته بل المحـرّك للأحاسيس الفطرية والمشاعر التي تفتح قلب الإنسان على الله تعالى.

وقـد أولى النبيّ ﷺ عنايةً خاصّةً لتلاوة القرآن بالصوت الحسن، فرغم أنَّ القـرآن قد نزل عليه هو، فقد كان يستدعـي ذوي الصوت الحسن من أصحابه، ويطلـب منهـم أن يقرأوا القرآن فـي محضـره، ويتأثَّر بقراءتهم، ومـا ذلك إلاّ لإلتـذاذه ﷺ بسماع تلاوة القرآن، الأمر الـذي يُعَدُّ مظهراً من مظاهر إعجازه اللفظيّ.

ويُلاحـظ المتأمِّل في القرآن أنَّ لحن القرآن ونغمه يختلف من آيةٍ إلى أخرى بإختلاف موضوعاتها.

ففـي الوقت الذي نرى فيـه الآيات الداعية إلـى التدبُّر، والتأمُّـل، والتفكير، والتذكُّـر، والموعظـة، طويلةً هادئةً، كقوله تعالى: ﴿**يَهْدِي بِـهِ اللهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُـلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[2]؛ إذ لا بـدَّ وأن تُلقَّن هذه الكلمـات للقلب بهدوءٍ وتأنٍّ، نرى آيات العذاب، والإنذار، والتخويـف، قصيرةً شديـدةً، كقوله تعالى: ﴿**وَالطُّورِ* وَكِتَـابٍ مَسْطُورٍ* فِي رَقٍّ**

(١) راجع: وسائل الشيعة ٦: ٢١٠-٢١١-٢١٢، باب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، وهو بعنوان باب تحريم الغناء في القرآن واستحباب تحسيـن الصـوت به بما دون الغناء والتوسُّط في رفع الصوت، الأحاديـث ٢-٣-٤-٥-٦، وفي الحديث الخامس منها: «ورجِّعْ بالقرآن صوتك، فإنَّ الله تعالى يحبّ الصوت الحسن يرجَّع فيه ترجيعاً».

(٢) المائدة / ١٦.

مَنْشُــورٍ* وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ* وَالْبَحْــرِ الْمَسْجُورِ* إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ* مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ [١].

والهـدف من هذا السجع القصير، والضغط الشديد، التأثير في الروح بشكلٍ متَّصلٍ، لا انفصال له، بحيث تتقلب بعد هذا الكلام من حالٍ إلى حالٍ.

ومـن الطبيعيّ أنَّ هذا الكلام إنَّما يصدق فـي القرآن الكريم باللغة العربيّة، دون مـا لو تُرجِـم إلى لغات أخرى، ومن هنا ينبغـي التركيز في ربط الناس، ولا سيّما الأجانب منهم، بالقرآن على أن يقرأوه باللغة العربيّة، فيتعلَّمونها ولو لأجل أن يقـرأوا القــرآن بها، وأمّا أن نقلِّل من أهمّيّة ذلــك فهذا ما سيجعل اطّلاعهم على القرآن وإعجازه ناقصاً ومشوَّهاً.

٤ ـ الإعجاز المنطقيّ في القرآن

إنَّ بعضـ الموضوعـات التي تطرَّق لهـا القرآن الكريم لم تكـن مطروقةً من قبـلُ فـي تاريخ الفكر الإنسانيّ، وهـذه علامةٌ على أنَّ هذا الكتـاب قد أطلّ على البشــر من أفق أعلى، ولعلّ هذا مـا تشير إليه الآية: ﴿**وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُــوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [٢]، بناءً على أنَّ الهاء في قوله: «من مثله» راجعةٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فإنَّ صدور هذا القرآن بهـذا الجمال، وهذه الموضوعـات الجديدة، من رجلٍ أمّيٍّ، يفتقـر إلى القراءة والكتابـة، وقد عاش في مجتمع وبيئـة لا يعرفان شيئًا عن هذه الموضوعات، لهو شــيءٌ مدهشٌ للغاية، ودليـلٌ علـى أنَّ هذه الكلمات قد صــدرت من أفقٍ أعلى من أفق النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ومن هذه الموضوعات التي تطرَّق لها القرآن المنطق.

(١) الطور / ١ إلى ٨.

(٢) البقرة / ٢٣.

وهنا نذكر مقدّمة، وهي:

عرف العالم نوعَيْن من المنطق:

أحدهما: المنطق الأرسطيّ: ويُسمّى أيضاً منطق الصورة؛ لسعيه وراء شكل تصميم الصورة، فهو يركّز على كيفيّة ترتيب المقدّمات ترتيباً صحيحاً لنصل إلى النتيجة الصحيحة، ولكنَّه لم يُعِرْ أيَّ أهمِّيَّة للتأكُّد من صحّة هذه المقدّمات، الأمر الذي أوصل الكثير من أصحاب هذا المنطق إلى أفكار خاطئة.

وثانيهما: منطق المادّة، ولا نعني به المنطق الماديّ، وفرقٌ كبيرٌ بينهما.

وقد سعى أصحاب هذا المنطق وراء شرط سلامة الموادّ الفكريِّة وصحّتها.

وبعبارة أخرى: صبّوا إهتمامهم على كون الفكرة ـ المقدّمة صحيحةً للوصول إلى نتائجَ صحيحة، وإستخفّوا بالمنطق الأرسطيّ، معتبرين أنَّ كُلَّ إنسان بفطرته يدرك الكيفيَّة الصحيحة لترتيب المقدِّمات، فالمهمّ إذاً هو صحّة هذه المقدّمات، وإلاّ فستكون النتيجة خاطئةً.

ومن أركان هذا المنطق: «بيكون»، و«ديكارت»، حيث حاولا إكتشاف السبل التي تفضي إلى خطأ المادّة الفكريّة.

فذهب «بيكون» إلى أنَّ من أسباب خطأ المادّة الفكريّة وجود الأصنام الفرقيّة (الطائفيّة)، والشخصيّة، والإجتماعيّة، والإقتصاديّة، وغيرها من الأصنام الشكليَّة، مثالُ ذلك: إنَّ للأهواء النفسيّة تأثيراً في الفكر والعقيدة، فبعضُ ما تقوله أحياناً هو تعبير عن الهوى النفسيّ، وليس عن لغة الفكر والعقل.

وذهب «ديكارت» إلى أنَّ خطأ العلماء والفلاسفة يرجع في الأكثر إلى تعجُّلهم في الفصل في الأمور، وبعبارة أخرى: إلى إعتمادهم على ما يحصل لهم من ظنٍّ في فكرةٍ ما، وقبل أن يصل الأمر إلى حدّ القطع واليقين.

مناشئ الخطأ الذهني:

ونأتي الآن لذكر مناشئ الخطأ الذهنيّ بحَسَب القرآن الكريم.

١. **إتباع الظن**: فيعتبر القرآن الكريم أنَّ من سبل الخطأ في الفكر اتّباع الظنّ.

ومن هنا كان تشديده على النهي عن إتباع الظنّ، فقال: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1].

وإستنكر قول الذين قالوا: مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ، فقال: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾[2].

وقال: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[3].

ونسأل: أليس هذا هو ما وصل إليه «ديكارت» بعد مئات من السنين، فكيف عرفه نبيّ الرحمة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك الوقت؟!

٢. **تقليد الآخرين**: وكذلك يركِّز القرآن على تقليد الماضين كسبيل من سُبُل الخطأ في الفكر، وهو عينُه ما سمّاه «بيكون» الصنم الفرقيّ والإجتماعيّ، وقد حذَّر جميع الأنبياء عليهم السلام أممهم من هذه السبيل المهلكة، وهي: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾[4].

٣. **سرعة الحكم**: وممّا عدَّه القرآن الكريم من سبل الخطأ في الفكر السرعة في القضاء، فنراه يُحذِّر الإنسان من الوقوع في هذه الآفة الخطيرة، عبر

(١) الإسراء / ٣٦.

(٢) الجاثية / ٢٤.

(٣) الأنعام / ١١٦.

(٤) الزخرف / ٢٣.

تذكيـره إيّاه بأنَّه فُطر على حـبّ العَجَلة، فيقول: ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [١]، وفي آية أخرى: ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [٢].

ويُؤكِّد له في أكثر من آية أنَّ ما أوتيَه من العلم ليس إلاّ القليل، الذي لا يخوِّله معرفـة الحـقّ بشكل سريع، فيقـول: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِنْ الْعِلْـمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [٣]، ويقول: ﴿... وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ* يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [٤].

وهذا هو عين ما ذهب إليه «ديكارت».

٤. **هـوى النفـس:** ومـن سُبُل الخطأ في الفكـر، بحَسَب القـرآن أيضاً، هوى النفس، حيث قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ﴾ [٥].

وهذا هو بعينه ما يُعبِّر عنه «بيكون» بالصنم الشخصيّ.

٥. **إتبـاع الكبـراء:** بحَسَـب القرآن أيضاً اتّبـاع الكُبَراء، أصحـاب المدارس والمذاهـب، فقد بيَّن تعالى أنَّ اتِّبـاع الكُبَراء والسادات هو من المُهلكات، فقال: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾ [٦].

وهذا هو ما عبَّر عنه «بيكون» بالأصنام الشكليَّة.

أفَلا يُعَدُّ هذا كلّه إعجازاً منطقيّاً للقرآن، وهو يصدر من رجلٍ أُمِّيٍّ؟!

(١) الأنبياء / ٣٧.
(٢) الإسراء / ١١.
(٣) الإسراء / ٨٥.
(٤) الروم / ٦-٧.
(٥) النجم / ٢٣.
(٦) الأحزاب / ٦٦-٦٧.



خلاصة الدرس

القرآن الكريم هو معجزة النبِيّ الأكرم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم الخالِدة.

ومن جهات إعجاز القرآن الكريم:

١- الفصاحة والبلاغة: غير أنَّ القرآن الكريم رفض المنطق السائد في الشعر، وهو «أعذبُه أكذبُه»، ولم يستخدمه بتاتاً، كما أنَّه لم يستخدم التشبيه كثيراً. ومع ذلك فهو في غاية الفصاحة والبلاغة، حيث كانت كلماتُه، وتعابيرُه، وتصويراتُه، فائقة الجمال.

وقد أقرّ بجاذبيّته وتأثيره أعداءُ الرسالة أنفسهم، وما ذلك إلّا لفصاحته وبلاغته وجماله الساحر.

٢- الإعجاز العلميّ والفكريّ: فقد تطرَّق القرآن الكريم للتوحيد بنحوٍ يفوق بكثيرٍ ما كان سائداً ومألوفاً في العالم برمّته.

وهكذا هو الحال في المسائل الأخرى، كالأخلاق، والتربية، والتعاليم، والقوانين، فهي في القرآن الكريم بمستوى يفوق كلّ مستوى كانت أو تكون عليه.

٣- الإعجاز اللفظيّ: يمتاز القرآن الكريم بصيغة بيانيّة لا يضاهيها فصاحةً وبلاغةً أيُّ كلام آخر، ويمتاز بقابليّته للنغم واللحن، وتأثيره معهما أكبر من تأثيره من دونهما. ويُلاحظ المتأمِّل في القرآن أنَّ لحن القرآن ونغمه يختلف من آيةٍ إلى أخرى باختلاف موضوعاتها.

٤- الإعجاز المنطقيّ: فقد ذكر القرآن الكريم بعض مناشئ الخطأ الذهنِيّ، أو سبل الخطأ في الفكر، ومنها: اتّباع الظنّ، تقليد الماضين، السرعة في

القضاء، هوى النفس، واتّباع الكُبَراء.

وهــذه الأمور هي بعينها التي ذكرها «بيكون» و«ديكارت»، حين حاولا إكتشاف السبل التي تفضي إلى خطأ المادّة الفكريّة.



أسئلة الدرس

١- ما هي معجزة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم الأساسيّة؟

٢- كيف عرفنا بإعجاز القرآن الكريم؟

٣- ما هي وجوه الإعجاز القرآنيّ؟

٤- ما المقصود من الإعجاز المنطقي؟

٥- لماذا كان مضمون القرآن الكريم إعجازياً؟

الإمامة







الدرس الثامن عشر

مبادئ عامّة في الإمامة



أهداف الدرس

١ ـ حفظ بعض الأحاديث حول ضرورة الإمامة.

٢ ـ فهم تعريف الإمامة لغة واصطلاحاً.

٣ ـ تعداد وظائف النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

٤ ـ القدرة على شرح مراتب الإمامة.

٥ ـ القدرة على مناقشة طرق اختيار الإمام.

٦ ـ فهم نظرية مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت حول الإمامة والفارق بينهما.





أهميّة مسألة الإمامة:

إنّ مسألــة الإمامــة ـ سواء اعتبرناها من الأصــول أم من الفروع ـ لها أهميتها الخاصــة عنــد كل من مدرسة الخلفــاء ومدرسة أهل البيــت عليهم السلام. وإننا لنجد حديثــاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تتفــق عليه المدرستان[1]، وإن اختلفــت فيه العبائر ولكنّ مضمونه واحدٌ، فترويه مدرســة أهل البيت عليهم السلام بصيغة: (من مات ولم يعرف إمــام زمانه مات ميتةً الجاهليــة)[2]، وفي مصادر مدرسة الخلفاء بصيغة (من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية)[3]، وفي صياغة أخرى (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)[4] وثالثة (من مات ولا إمام له مات ميتة جاهلية)[5].

والملاحظ فــي هذه الرواية هو اللغة الشديدة التي تعكس مدى اهتمام النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمسألــة الإمامة. والجميع متّفق علــى أن الحديث يبرز أهميّة الإمامة. نعم قد اختلفت التفاسير باختلاف النظر[6] في الإمامة.

(١) وهذا أمرٌ مهمٌ جداً؛ لأن ذلك يعطي الحديث قوّة في إثبات صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٦ ص ٢٤٦، باب ٣٣ من أبواب الأمر بالمعروف، ط مؤسسة آل البيت.

(٣) كنز العمال، ج ١ ص ١٠٣، مؤسسة الرسالة.

(٤) صحيح مسلم، ج٦ ص ٢٢، دار الفكر.

(٥) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ج ١٣ ص ٢٤٢، دار إحياء الكتب العربية.

(٦) وسوف تتضح هذه الفروقات من خلال فهم مراتب الإمامة في هذا البحث.

الإمامة لغة:

إن كلمة الإمام بمدلولها اللغوي لا تحمل أيّ مفهوم مقدّس؛ لأن الإمام في اللغة هو الشخص المتَّبَع والمقتدى به، سواء أكان قدوة الناس في طريق الخير أم في طريق الشر، وسواء أقاد الناس نحو الهدى أم باتجاه الضلال. ولذا نجد القرآن الكريم يطلق كلمة الإمام على كلا النحوين، فقال تعالى في أئمة الهدى: **﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاة وَإِيتَاءَ الزَّكَاة وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾**[1] وفي شأن أئمة الضلال قال تعالى: **﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لا يُنْصَرُونَ﴾**[2].

الإختلاف في مفهوم الإمامة[3]:

وما يهمّنا هنا هو البحث عن مفهوم الإمامة اصطلاحاً، وهو الذي تختلف في تفسيره مدرسة أهل البيت عليهم السلام عن الفرق الأخرى، فالخلاف القائم إنما هو في تحديد المصطلح لمفهوم الإمامة. لذا لا يصح أن نصوّر الإختلاف بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام والمدارس الأخرى في خصوص شخص الإمام، لأن الإختلاف في مفهوم الإمامة وما يتضمنه هذا المفهوم، رغم وجود جهات إشتراك تتضمنها الإمامة، كالإيمان بأنها رئاسة المجتمع أو الرئاسة العامة. ولتوضيح هذا الإختلاف لا بدّ من تحديد وظائف النبوّة وخصوصيات النبي لننتقل منها إلى تعريف مفهوم الإمامة؛ لأن الإمام هو القائد الذي يحمل مسؤولية الدين بعد النبي، فهل له كل أو بعض ما كان للنبي من شؤون ووظائف؟

(١) الأنبياء: ٧٣.
(٢) القصص: ٤١.
(٣) سيأتي تعريف الإمامة في مبحث الإمامة عند العقل.

شؤون ووظائف النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم:

لقد كان للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بما حكاه القرآن وبما حكته السيرة شؤون ووظائف متعـددة، فقـد كان ينهض بأعباء متعـددة في وقتٍ واحدٍ، ويمكـن تقسيمها إلى ثلاث وظائف:

أولاً، النبوّة: قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾(١). وهنا يكون كلام النبيّ وحياً إلهياً، ووظيفة النبيّ فيه التبليغ.

ثانياً، القضاء: قال تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِـدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾(٢). وهنا يمارس النبيّ عمليّـة تطبيق للموازيـن الإسلامية في القضـاء دون تدخّل إلهـيّ، أي إنّ النبيّ عندمـا يقضي بيـن إثنين إنما يقضي بينهما بما لديهمـا من حجة واثبات للحقّ كالبيّنة ونحوها.

ثالثاً، الرئاسة العامة: فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قائد المسلمين ورئيسهم، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(٣). وهنا تكون الأوامـر النبوية غير الوحي الإلهي. وفي هذه الدائرة كان النبي يشاور أصحابه، فيسألهم عمّا يرونه ثم يأمرهم بما هو يراه. وهنا لا يكون ما يصدره النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اللّه مباشرة، بل تصدر هذه الأوامر طبق الصلاحية التي أعطاها اللّه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كحاكمٍ وقائدٍ للأمة الإسلامية، لذلك تكون واجبة الطاعة.

---

(١) الحشر: ٧.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) النساء: من الآية ٥٩.

وإذا شوهـد فـي تاريخ النبيّ ﷺ بعضـ أنواع التدخل الغيبّـي، ولكن ذلك لا يشكّل قاعدةً عامةً وإنما هو استثناء.

مراتب الإمامة:

بعـد أن اتضحت وظائف النبي ﷺ، ننقل الكلام إلى الإمامة لنشرح مراتبها بالنظر إلى كونها استمراراً لوظائف النبوّة، وبالتالي يكون للإمامة أيضاً مراتب ثـلاث، وقع الإختلاف في بعضها، ومن خـلال توضيحها يظهر محل النزاع بين الفرق الإسلامية.

الأولى: الرئاسة العامة:

فكما أنّ النبيّ ﷺ هو القائد والحاكم في المجتمع الإسلامي، كذلك تنتقل القيادة إلى من يأتي بعده ﷺ. وهذه المسألة محلّ اتفاق بين الفريقين (مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلفاء)؛ فالفريقان يتفقان على أصل الإمامة بهذه المرتبة، ولكن الإختلاف في شكل هذه المرتبة، وأنها بالتعيين والنص أو لا.

لو كان يقتصر مفهوم الإمامة عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام على هذه المرتبة، ولـم يكـن لديهم إيمان بالمراتـب الأخرى للإمامة، لكانـت الإمامة عندهم من فـروع الدين لا مـن أصولـه، إلا أنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام تعتقـد بأن للإمام مرتبتيـن أخريين، لذلك لا ترى هـذه المدرسة أنّ علياً هـو المتقدم أو الأفضل مـن بين أصحاب النبي ﷺ فقط، بل ترى له مرتبتين لا يشاركه فيهما أحدٌ من أصحاب النبي ﷺ.

الثانية: المرجعيّة الدينيّة:

إنّ من وظائف النبيّ التي تقدّم ذكرها وظيفة بيان الأحكام الإلهية (النبوّة). ولكنّ حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المحدودة بزمن معيّن، والظروف المحيطة بها، قد منعت من أن يكون ما بلّغه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعامة المسلمين شاملاً لجميع أحكام الإسلام، ولذا كان الأسلوب الأمثل هو قيام النبيّ بتعليم شخصٍ وتلقينه هذه الأحكام؛ ليقوم بعد وفاته بإكمال وظيفة تبليغ الأحكام الإلهية.

وتعتقد مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنّ علياً عليه السلام كان هو ذلك الشخص الذي قام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بتعليمه أحكام الإسلام، وأصبح هو العالم الإستثنائي المتقدِّم على أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وكان علمه هو العلم المعصوم؛ أي أنه لا يشتبه في قولٍ ولا حكم. وهذا التعليم لم يكن بالطريقة المتعارفة؛ بل لذلك طريق غيبي إلهي. وهذه المعرفة انتقلت من الإمام عليه السلام إلى الأئمة من بعده.

الثالثة: الإمامة بمعنى الولاية:

تشكّل هذه المرتبة الذروة في مفهوم الإمامة، وتشمل كل ما قبلها من مراتب وتزيد عليها، أي إنّ الاعتقاد بأنّ الإمام عليه السلام هو الإنسان الكامل وهو حجة العصر، هذا الإنسان لا بدّ من وجوده في كلّ عصر، ولولاه لساخت الأرض بأهلها، ولهذا الإنسان مقاماتٌ ودرجاتٌ عالية. وقد اعتبرت مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنّ هذه المرتبة ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وللأئمة عليهم السلام من بعده، وأنه لا بد في كلّ عصر من وليٍّ كاملٍ وله مقاماتٌ بعيدةٌ عن تصوّرنا. وأما سائر المسلمين - عدا الوهابية - فلا يعتقدون بثبوت هذه المرتبة سوى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم. وسنذكر بعض فروع هذه المرتبة في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

هذه هي المراتب الثلاث للإمامة. وقد انقسم الشيعة في هذه المراتب إلى

ثلاثـة أقوال، فبعضٌ يعتقد بأن الإمامة هي بمعنى القيادة والرئاسة العامة فقط أي المرتبـة الأولـى، وبعضٌ آخر يعتقد بأنهـا مرجعية دينية أيضـاً أي بالمرتبة الثانية للإمامة، ولكنّ أكثر الشيعة يعتقدون بأنّها ولاية كاملة، أي المرتبة الثالثة التي تشمل كلّ مراتب الإمامة.

الطرح البسيط لمسألة الإمامة:

إننـا إذا اختزلنا الإمامة وقدّمناها بمرتبة الحكومة والرئاسة العامة، فسوف يتفرّع على ذلك أسئلة مختلفة منها:

- هـل ينبغي أن يكـون الشخص الذي يتولـى الحكومة هـو الأفضل من جميع الجهات واقعاً؟ أو أنه تكفي الأفضلية النسبية؟

- هل من الضروري أن يكون معصوماً؟

- هـل ينبغي أن يكون هـو المرجع في الفقه والأحـكام، أم يكفي أن يرجع إلى الآخرين في المسائل التي يبتلى بها؟

نتائج الطرح البسيط:

إنّ بنـاء البحث فـي مسألة الإمامة بهـذا النحو سوف يسيـر بالبحث بإتجاه آخر، وتترتب على ذلك نتائج، منها:

أولاً: إنّنـا إن اعتبرنا الإمامة بمعنى الحكومة والرئاسة العامة فقط، وتبنّينا نظرية النصّ، فهـذا يعني أنه لا ضرورة لأن يكون تعيين النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام مـن قِبَـلِ السماء، وعن طريق الوحي، بل يمكنه أن يقوم بتعيينه بما يراه هو وبما يـؤدي إليه نظره، وكذلك الأئمة عليهم السلام من بعده، فيقوم كلّ إمام بتعيين من يليه، فلا ضرورة لأن يكون التعيين وحياً من السماء.

وبعبـارة أخرى إننـا لن نعود بحاجة إلـى النصب الإلهي، بـل يكفينا النصب النبوي أو من قِبَل الولي. إذاً، يكفي أن يبلّغ الوحيُ النبيّ ﷺ ضرورة تعيين خليفة من بعده كي يقوم النبيّ بهذه المهمّة، دون أن ينصّ الوحي على شخصٍ معيّن.

ثانيـاً: وسوف لن يكون الأمر مختصاً بالأئمـة الإثني عشر عليهم السلام، بل سيعمّ كلّ عصـرٍ ومصـر، لأنّ القاعـدة العامة أو قـل إن الرؤية الإسلاميـة العامة لن تختصّ بصورة كون الدولة الإسلامية صغيرة الحجم، بل حتى لو اتسعت الدولة الإسلاميـة فأصبحت تشمل ملايين المسلميـن، سوف يقوم كلّ إمامٍ بتعيين من بعده بما يراه مناسباً.

ثالثاً: إنّ قضية تعيين عليٍّ عليه السلام من بعد النبي ﷺ ومسألة الخلافة والإمامة سـوف تنزل إلى مستـوى إداري خاص، يتـمّ تعيينه كتعييـن أيّ والٍ على مكة أو غيرهـا، ويكون ذلك شأناً من شؤون النبـي ﷺ بصفته الحاكم بين المسلمين، ولا ترقى الإمامة إلى أي مستوى رفيع تقول به مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

رابعـاً: إنّ مسألـة الخلافـة والإمامـة إذا طرحت بهذا الشـكل فسوف تكون نظرية مدرسة الخلفاء ـ التي ترى أنّ أمر تعيين الحاكم هو بيد الأمة أو بيد أهل الحـلّ والعقـد، وليس من حق الحاكم تعيين الذي يليه ـ أكثـرَ جاذبيّةً من نظريّة النصّ عنـد مدرسة أهل البيـت عليهم السلام؛ لأنها سوف تعطي الأمـة دوراً في شأنٍ إداري يهمّها وهو انتخاب الإمام الحاكم الذي يسوس أمورها.

هـذه هي الأسئلـة والنتائج التـي سوف تتفـرّع وتترتب على الطـرح البسيط للمسألـة وحصرها بالحكومة[1]، وبالتالي جعلها أمراً إدارياً هامشياً ضيقاً، كما وقع في هذا الخطأ بعض القدماء من المتكلمين.

(١) وواضح أن الحكومة من الفروع لا من أصول الدين، ولا تعدو في وجهة نظر مدرسة أهل البيت عليهم السلام أن تكون شأناً من شؤون الإمامة.

الطرح الصحيح لمسألة الإمامة:

هل تقع مهمّة بيان الأحكام الإلهية وتعاليم السماء بعد النبيّ ﷺ على شخص واحد، بنحو يكون ما يجيب به هو الصواب والحقيقة، دون أيّ احتمال للخطأ والهوى، ويكون مثل هذا الشخص مرجعاً لأحكام الدين كما كان النبيّ مرجعاً لذلك؟ أو أن الأمر ليس كذلك وليس لدينا مثل هذا الشخص؟ ونلاحظ أن السؤال قد انصبّ على المرتبة الثانية للإمامة، وهي المرجعية الدينية، فهل نقول بها للإمام من بعد النبي ﷺ أو أنّ الوصاية كانت إدارية صرفة؟

فهذه المرتبة هي محلّ النزاع، وبها تختلف مدرسة الخلفاء عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فلا تعتقد بمثل هذا المنصب لأيّ شخصٍ على الإطلاق، ولا تراها لا لعلي عليه السلام ولا لغيره.

فالخلاف ليس في أيّ شخص له مثل هذا الأمر، وإنما في أصل وجود مثل هذا الشخص. والذي يشهد لهذا الأمر نقلهم للأخطاء عن مثل أبي بكرٍ وعمر، والعبائر الصادرة عن كلٍّ منهما[1]، ممّا يدل بوضوح على عدم عصمتهما، وبالتالي على عدم كونهما مرجعية بعد النبي ﷺ.

الحاجة إلى المرجعيّة الدينيّة:

لقد نزل الإسلامُ على النبيّ ﷺ كاملاً تاماً. وقد تلقى ﷺ جميع ما يحتاج إليه الناس من تعاليم دينهم وأحكام شرعهم. ولكن السؤال هو أنّ ما بلّغه النبيّ ﷺ للمسلمين هل هو كلّ ما نزل إليه، أو أن قسماً كبيراً منه لم يبيّنه

(١) كقول أبي بكر: (أيّها الناس، إنّي وليّتكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أخطأتُ فقوّموني، إنّ لي شيطانا يعتريني...) الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، ج ١ ص ٢. وقول عمر بعد أن أظهرت امرأةٌ خطأه في مسألة صداق النساء: (كلّ الناس أفقه من عمر حتى ربّات الحجال، ألا تعجبون من إمام أخطأ ومن امرأة أصابت، فاضلتْ إمامكم ففضلته؟) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٣ ص ١١٣.

للناس؛ لأنه متوقف على حلول أوانه، والنبي ﷺ بلّغها لعلي عليه السلام ليقوم ببيانها للناس متى دعت الحاجة إلى ذلك؟

ولعلّ الجواب يظهر بعد ملاحظة النقاط التالية:

الأولى: ملاحظة ما يتضمنه القرآن الكريم من أحكام، حيث نجد أنّ ما ورد فيه ليس سوى أحكام مختصرة جداً، مضافاً إلى كونها كليّات مثل فريضة الصلاة والحج اللذين لم يرد في القرآن تفاصيل إقامتهما وكيفية أدائهما.

الثانية: ملاحظة سنّة النبيّ الأكرم ﷺ وما ورد خلالها من أحكام، فإنّها مختصرةٌ مجملةٌ أيضاً، لا سيما بملاحظة الفترة التي عاشها النبيّ ﷺ، والمشكلات التي عاشها سواء في مكة، والتي استمرت ثلاثة عشر عاماً في ظلّ ضغطٍ وحصارٍ، أم في المدينة وفي ظلّ حروب ومعارك.

الثالثة: حتى إن غضضنا النظر عن ظروف النبي ﷺ، وفرضنا أنّه ﷺ كان كالمعلّم الذي يذهب إلى المدرسة كلّ يوم لتعليم الناس، فإنّ هذا الوقت لن يكون كافياً لبيان جميع ما وصله من رسالة الإسلام، لا سيما بملاحظة أنّ الإسلام دين يبسط حاكميّته على جميع شؤون البشر.

الرابعة: ضياع كثير من أحاديث رسول الله ﷺ وذلك بسبب أمر تاريخيّ ثابت، وهو ما قام به عمر بن الخطاب من المنع من تدوين الحديث. ولو أردنا أن لا نلحظ هذه الواقعة التاريخية من منظار مدرسة الأئمة عليهم السلام وتجرّدنا عن ذلك، أمكننا القول بأن سبب المنع هذا هو اعتبار القرآن المرجع الوحيد (حسبنا كتاب اللّه). وقد بقي هذا المنع مستمراً إلى عهد عمر بن عبد العزيز، أي إلى حدود سنة ٩٩ هجرية.

الخامسة: كثيراً ما كان رسول اللّه ﷺ يبيّن الأحكام عندما تستجد، وليس

قبل أوانهـا. ومن المسلّم أن هناك مسائل كبيـرة وصغيرة سوف تستجد وتطرأ على الأمة بعد غياب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهل الإسلام ناقص لم يبيّنها أم أنه ترك بيانها للإمام من بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم؟

بعـد ملاحظـة هـذه النقـاط يظهـر بوضـوح فرضيـة كلا المدرستيـن ومستلزماتهما:

أمّـا فرضيـة مدرسـة الخلفـاء: فتـرى انقطاع البيـان الواقعـي للدين بوفاة النبـيّ صلى الله عليه وآله وسلم .ولا يوجد لدينـا بيانٌ منزّه عن الخطـأ والإشتبـاه، ولا شيء وراء ما ورد عـن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وليس لأي شخص بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم منصب المرجعية الدينية. لذلك واجهت مشكلة المسائل المستجدة، فهي تعتمد فقط على القرآن والسنّـة، وهمـا غيـر كافيين في ذلك، وخصوصـاً بعد غياب كثيـر من أحاديث النبـي صلى الله عليه وآله وسلم، فكانت **النتيجة** هي الإعتماد على القياس، أي الإعتماد على مواطن التشابه بين ما ورد في الكتاب والسنّة وبين ما لم يرد فيهما، وكان الإعتماد على القياس يتّسع كلما اتسع العالم الإسلامي واتسعت المسائل الجديدة[١].

أمـا فرضيّة مدرسـة أهل البيت عليهم السلام التي أثبتـت المرجعية الدينية للإمام علي عليه السلام وللأئمة من بعده، فهي تستمد أحكامها منهم كما كانت تستمدها من النبـي صلى الله عليه وآله وسلم، لذلك لم تضطرّ للجوء إلى القياس، وتعتبر أن كل الأحكام قد بيّنها الأئمة عليهم السلام بعـد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ولذلك وقفت من القياس موقف المنكر له أشد النكيـر. وروايات هذه المدرسة تضرب جذوره من الأساس، إذ إنّ الحاجة إلى القياس إنما تنشأ مـن الاعتقاد بعدم كفاية الكتاب والسنّـة، ولدى مدرسة أهل

(١) نعم لم يعتمد جميع أتباع مدرسة الخلفاء على القياس، فقد أنكره أحمد بن حنبل ولم يمارسه مالك بن أنس. ولكن ما حصل مع أبي حنيفة هو أنه فتح الباب واسعاً أمام القياس، وقلّ اعتماده على الروايات، بل قيل إنه لم يعمل سوى بـ (١٥) حديثاً، وأما الشافعي فقد استخدم السنّة كما استخدم القياس.

البيت عليهم السلام ما يكفي لحل جميع ما يستجدّ من مسائل، سواء عبر اللجوء إلى السنّة مباشرةً أم من خلال الأئمة عليهم السلام، والله عز وجل لم ينزل ديناً ناقصاً إلى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ النبيّ بلّغه كاملاً، ولكن الصيغة الكاملة من الأحكام لم يبلّغها النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعامة الناس، وإنما خصّ بها الإمام علياً عليه السلام والأئمة من بعده وأمرهم ببيانها للناس. ويتفرّع على هذا الاعتقاد:

القول بالعصمة[1] لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام:

فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المبلّغ للأحكام الإلهية لا يمكن أن يخطئ في قوله، ولا يجوز في حقّه الإشتباه، بل هو مسدّدٌ من قِبَل الله، فكذلك ينبغي لوصيّه وخليفته في تبيين الأحكام.

وإذا كان للإمام منصب المرجعية الدينية، فضلاً عن القيادة والحاكمية، ويتمّ تنصيبه من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهو معصوم عن الخطأ والإشتباه. وعليه لا معنى للبحث عن نظام الحكم في الإسلام هل هو إنتخاب أو شورى مع وجود الإمام، كما لم يكن معنى له في النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا معنى للبحث عن اشتباهه وخطئه وما شابه ذلك.

علم الإمام عليه السلام ليس بالوحي:

تتبنى مدرسة أهل البيت عليهم السلام القول بأنّ النبي أوصى ونصّب إماماً من بعده وهو علي عليه السلام، ويقوم بتبيان أحكام الدين وتعاليم السماء كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا مجال للإشتباه والخطأ في حقّه، مع فارق هو أن ما يصدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يصدر بمباشرة الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأما ما يصدر عن علي عليه السلام فهو يستند إلى

(١) وسوف نتعرّض للعصمة في بحث مستقل إن شاء الله تعالى.

النبيّ ﷺ، عبر ما تلقّاه منه ﷺ.

ونحــن نجهل كيف حصل هــذا الأمر، كما نجهل كيــف كان النبيّ ﷺ يتلقى الوحــي الإلهــي. وقد ورد عن الإمــام علي (عليه السلام) قوله: (علّمنــي رسول اللّه ألف بــاب من العلم، ينفتــح لي من كلّ بابٍ ألف باب)، كمــا يتحدث في خطبة له في نهج البلاغة عن الارتباط الوثيق بينه وبين النبيّ ﷺ حيث يقول (عليه السلام): (ولقد سمعــت رنة الشيطــان حين نزل الوحي عليــه ﷺ، فقلت يا رســول اللّه ما هذه الرنّة؟ فقال هذا الشيطان أيس من عبادته. إنّك تسمع ما أسمع وترى ما أرى إلا أنّك لست بنبي، ولكنك وزير وإنّك لعلى خير)[1].

(١) نهج البلاغة، خطب الإمام علي (عليه السلام)، خطبة ١٩٢.



خلاصة الدرس

يتفـق الفريقان على أهميّة الإمامــة، ويختلفان في مفهومها. وهذا الإختلاف هو منشأ إعتبــار مدرسة أهل البيت عليهم السلام الإمامةَ أصلاً من أصول الدين، فيما اعتبرتهــا مدرسة الخلفاء فرعاً من فروعه، وهذا يدلّنا على أنّ الخلاف يتجاوز مسألة شخص الإمام إلى مفهوم الإمامة.

وإذا كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث مهام:

أ ـ النبوّة (بيان الأحكام الإلهية).

ب ـ القضاء والحكم بين الناس بالعدل.

ج ـ الرئاسة العامة.

فإن للإمام بعد النبي مراتب ثلاثاً:

١ـ الرئاسة العامة، وهذا مما يتفق عليه الفريقان.

٢ـ المرجعيــة الدينيــة ووظيفة بيان الأحــكام الإلهية، وفي هــذه المرتبة يقع الخلاف بين المدرستين.

٣ـ الولايــة والاعتقاد بأن الإمام هو الإنســان الكامل الذي لا بد من وجوده في كلّ عصر.

وقــد طرحت مسألــة الإمامة بشــكل بسيط مــن قبل الكثيريــن، فاختصرت بمسألــة الحكومة، وبالتالــي تصبح الإمامة مجــرّد أمر إداري شأنــه شأن قيام النبيّ بنصب والٍ على منطقة ما.

أما الطرح الصحيح للمسألة فهو ما تختص به مدرسة أهل البيت عليهم السلام من

أنّ بيــان المرجعية الدينية بعد النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم هي للأئمة المعصومين الذين عينوا من قبل النبيّ، في مقابل مدرسة الخلفاء التي ترى إنقطاع البيان الواقعي للأحكام بوفاة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

أسئلة الدرس

١. ما معنى الإمامة عند مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

٢. ما هي وظائف وشؤون النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم؟

٣. ما هي مراتب الإمامة وأين تختلف مدرسة أهل البيت عليهم السلام عن الفرق الأخرى؟

٤. بماذا تستدل مدرسة أهل البيت عليهم السلام على الإمامة؟

٥. ما هي النتائج المترتبة على اختلاف المدرستين حول مسألة الإمامة؟



الدرس التاسع عشر

الدليل العقليّ على الإمامة والعصمة



أهداف الدرس

١ ـ فهم الدليل العقلي على الإمامة.

٢ ـ القدرة على شرح برهان اللطف.

٣ ـ القدرة على بيان ضرورة النص على الإمام وشرح رواية الإمام الصادق عليه السلام.

٤ ـ الاستدلال على ضرورة عصمة الإمام بأنواعها وتعليل بعض أفعال الأئمة المتشابهة.

٥ ـ فهم حقيقة العصمة وضرورتها.

٦ ـ القدرة على توجيه نسبة المعصية للأنبياء عليهم السلام قرآنياً.







أ ـ الإمامة عند العقل

بعـد أن تعرّضنا فـي البحث السابق لمفهـوم الإمامة ومراتبهـا، وأشرنا إلى أنهـا استمـرار للنبوة، وظهـر بشكلٍ واضح أن محـل النزاع فـي المرتبة الثانية للإمامـة وهي المرجعية الدينيـة، حان الوقت للدخول فـي البحوث الاستدلالية علـى الإمامة. والترتيب المنطقي للبحث أن نذكر الأدلة العقلية، ثم القرآنية، ثم الروائية. ولهذا كان ترتيبنا للبحوث على الشكل المذكور.

الدليل العقليّ على الإمامة:

لقـد ذكـر الشيخ نصير الديـن الطوسي هذا الدليل في جملـة واحدة بقوله: (الإمـام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض)[1] وقد قامَ علماء مدرسـة أهل البيت عليهم السلام بشرحها. وكان استدلالهـم منصبّاً على إمامة الإمام علـي عليه السلام، ومتى ثبتـت إمامته، أمكن الاستـدلال على إمامـة الأئمة الباقين عليهم السلام من بعده. وبيان هذا الدليل يتم عبر المقدمات التالية:

(١) كشف المراد، طبع مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ص٣٦٢.

١ ـ إنّ الإسـلام ديـنٌ يشمل جميع شؤون الحياة البشريـة، وهذا أمرٌ يشهد به واقع هذا الدين، فما من واقعة إلا ولله فيها حكم.

٢ ـ إنّ الفرصـة لم تتوفر للنبـي صلى الله عليه وآله وسلم خلال مدّة رسالته، والتي استمرت ثلاثة وعشريـن عاماً، كي يعلّم الناس الإسلام كامـلاً بكلّ ما ينطوي عليه، وإن كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد قام ببيان كلّ ما أمكنه من أحكام وتعاليم.

٣ ـ إنّـه مـن المستحيـل أن يكون هذا الدين قد تُرك بيانـه ناقصاً، ولذا لا بدّ مـن وجود شخص أو مجموعة أشخاص مـن الصحابة تلقّت الإسلام من النبـيّ صلى الله عليه وآله وسلم كاملاً، وإستوعبته، ليكـون من وظيفتها بيان هـذا الدين بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

٤ ـ إنّ مثل هـذا الشخص موجودٌ عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام وغير موجود عنـد أتباع مدرسـة الخلفاء. وهذا الإختـلاف هو الـذي أدّى بأهل السنّة إلـى معاملة الإسلام كدين ناقـص، ولذا لجأوا إلـى القياس حين وجدوا أمامهـم مسائل جديدة لا يملكون جواباً لهـا، واستنكر أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام القيـاس تبعـاً لأئمتهم، كما وأدانوا الإدّعـاء بأنّ الدين كان ناقصـاً. ولذا ورد عـن أمير المؤمنين علي عليه السلام في نهـج البلاغة قوله: (أم أنـزل الله ديناً ناقصاً فإستعان بهم على إتمامه)[١]. وقد ورد العديد من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تتحدث عن أنّ ما من شيءٍ من الحلال والحرام إلا وقد جاء به كتابٌ أو سنّةٌ.

والنتيجـة التـي نصـل إليها فـي مسألة الإفتـراق بين المدرستيـن هي: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قام ـ باعتقاد مدرسة أهل البيت عليهم السلام بتعيين أشخاصٍ بعينهم، لهم

(١) من كلام له يذمّ فيه اختلاف العلماء في الفتيا، رقم ١٨.

جنبــةٌ قدسيةٌ ليكونــوا خلفاء من بعده. والدليل على ذلك هو نفس الضرورة التي دعــت إلى إرسال النبــيّ ﷺ، بينما ترك النبيّ ﷺ - باعتقــاد مدرسة الخلفاء - الأمةَ هملاً ومضى.

بيان برهان اللطف:

ولعــلّ شرح دليل اللطف بشكل أكثر وضوحاً يتمّ عبر المثال التالي: إنّ أي بلد يقــوم بتصنيــع جهاز ما متطوّر أو معقّد، كبعض أنــواع الطائرات الحربية، لا بدَّ لــه عندما يقوم ببيع وتصديــر هذا الجهاز إلى الدول الأخــرى من إرسال خبيرٍ متخصصــص يشرح كيفية عمل ذلك الجهاز. ولا شك أنّ هذا الخبير لسنا بحاجة لــه إذا أردنــا تصدير حاجة بسيطــة كالقماش مثلاً. وعليه فــإن ديناً كالإسلامً لا يمكــن أن ينظــر إليــه علــى أنه حاجــةٌ بسيطــةٌ كالقماش، بل لا بــد من وجود شخصٍ خبيرٍ، لا يمكن أن يقع في الخطأ أو الهوى، يتحمّل مهمّة بيان هذا الدين وتوضيحــه للنــاس. إن مثل هذا الشخص هو الإمــام بحسب اعتقاد مدرسة أهل البيت عليهم السلام. والمراد من عبارة (اللطف) التي وردت في كلام الطوسي هو هذه الحاجــة إلى الشخص الذي يتولى هداية الناس إلى الدين، وهي حاجة ضروريّة للبشر. وتعتبر هذه القاعدة هي أساس الدليل العقلي على الإمامة.

ضرورة النص على الإمام:

بعد أن تبيّن أنّ الإمامة لطفٌ واجبٌ من قِبَلِ اللّه سبحانه كالنبوّة، وأن الإمام والنبــي لا بــدّ أن يكونا معصوميــن، لأن السبب الموجب لعصمــة النبيّ ﷺ هو الموجــب لعصمــة الإمام عليه السلام، ألا وهــو انقياد الناس وطاعتهم لــه، يظهر أنّ الإمامــة كالنبــوّة. فكما أن تعيين النبيّ ﷺ يكون مــن اللّه فكذلك تعيين الإمام يكــون مــن اللّه. وفي كليهمــا لا شأن للنــاس بتشخيص من هو النبــيّ أو الإمام،

غاية الأمر أن طريق تعيين النبيّ للناس يكون عبر المعجزة والآيات الإلهية، وأما طريق تعيين الإمام فهو يتمّ من خلال النبيّ؛ أي بالنصّ من قبله على ذلك.

وهنا ننتقل بالاستدلال إلى مرحلته الأخيرة؛ وأنّه إذا ثبت ضرورة النصّ على الإمام والخليفة من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّ ذلك يلازم ثبوت الإمامة لعلي عليه السلام.

وتوضيح ذلك أنّ الخلاف بين المدرستين لا ينصبّ في مسألة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم نصّ على علي عليه السلام أو على غيره، بل لا أحد يختلف في أنه لا نصّ على غير علي عليه السلام، ولذا لم يدّعِ أحدٌ وجود نصّ على غير علي عليه السلام، حتى الخلفاء أنفسهم لم تصدر منهم دعوى النصّ على أنفسهم، بل الخلاف بين المدرستين في أن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هل نصّ على إمامة أحد ـ وهو ما تتبناه مدرسة أهل البيت عليهم السلام أو لم ينصّ على أحد ـ وهو ما تتبناه مدرسة الخلفاء ـ؟ ومتى ما ثبت ضرورة النصّ فلا بدّ أن يكون النصّ على علي عليه السلام. وبعبارة مختصرة إنّ هناك ملازمة بين القول بضرورة النصّ على الإمام وكون المنصوص عليه هو علي عليه السلام، فمتى ثبت الأول ثبت الثاني، وبهذا يتم الدليل الكلامي على الإمامة، ويثبت لنا إمامة الإمام علي[1] عليه السلام.

والنتيجة هي إنّ دراسة مسألة الإمامة بالنحو المتقدم، والنظر إليها كمقامٍ

(١) وما ذكرناه يأتي في مسألة العصمة ونكرّر فيه ما تقدم فنقول: حيث ثبت لنا ضرورة أن يكون من يقوم ببيان أحكام الدين وتعاليم الإسلام معصوماً، فهنا لا بدّ من أن يكون هو الإمام علي عليه السلام، وذلك لأن أحداً لم يذهب إلى عصمة غيره، بل من تصدى للخلافة غير الإمام علي عليه السلام اعترف بالخطأ والإشتباه ولذا اشتهر عن أبي بكر قوله: (أيّها الناس، إنّي ولّيتكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أخطأتُ فقوّموني، إنّ لي شيطانا يعتريني...)، الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، ج ١ ص ٢. وقول عمر بعد أن أظهرت امرأةٌ خطأه في مسألة صداق النساء: (كلّ الناس أفقه من عمر حتى ربّات الحجال، ألا تعجبون من إمام أخطأ ومن امرأة أصابت، فاضلتْ إمامكم ففضلته)، شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٣ ص ١١٣. وكان علي عليه السلام يصحح ما يقع فيه عمر من الخطأ حتى اشتهر قوله: (لولا علي لهلك عمر)، وهكذا تنحصر العصمة في الإمام علي عليه السلام، ولا معصوم غيره وبنيه عليهم السلام.

يقوم فيه الإمام ببيان أحكام الدين، توصل إلى أنّ أحداً لم يدّعِ لغير الإمام علي عليه السلام هذا الأمر.

الدليل على الإمامة في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام:

ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه للسائل الذي سأله: من أين أثبت الأنبياء والرسل؟

(قال عليه السلام: إنّا لمّا أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جل وعز، وهم الأنبياء عليهم السلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب ـ في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته)[1].

إنّ هذه الرواية تثبت بوضوح أنّه لا بدّ من وجود إنسانٍ له خاصية الإتصال بالله، بنحو يتمكن من تلقّي الوحي وإبلاغه للناس. وما ذكره الإمام عليه السلام في هذه الرواية هو عبارة عن الدليل العقلي على ضرورة النبوّة، وهذا الدليل يظهر بوضوح في آخر الرواية حيث يتحدث عن ضرورة وجود هذه الوسائط في كلّ

(١) الكافي ج١، كتاب الحجة، ص١٦٨.

الأزمنة فيقول: (ثمّ ثبت ذلك في كلّ دهرٍ وزمانٍ...).

ب. عصمة الإمام

إشتهر قول الشيعة بعصمة الأئمة عليهم السلام. وهذا أمرٌ إختصوا به من بين الفرق الإسلامية. ولذا يتساءل البعض عن العصمة، وهل أنّها أمرٌ اخترعه الشيعة أو لا؟ وما معنى أن يكون الإنسان معصوماً؟ فهل تعني العصمة أن لا يقع في المعصية فقط، أو أنّها تعني أيضاً عدم وقوع المعصوم في الإشتباه والخطأ؟ وإذا كان كذلك، فكيف نفسّر بعض آيات القرآن الكريم التي ظاهرها نسبة المعصية للأنبياء عليهم السلام؟ وما وقع في التاريخ من قيام الأئمة عليهم السلام ببعض الأعمال التي تبدو للوهلة الأولى أنها معصية أو خطأ، ويعترض عليها البعض بأنه لو فعل غير ذلك لكان أفضل؟ والكثير من الحوادث من هذا القبيل والتي تحتاج إلى تفسير معقول ومقبول ينسجم مع عصمة الإمام.

وتظهر الإجابة على كلّ هذه الأسئلة من خلال شرح حقيقة العصمة وتوضيحها.

حقيقة العصمة:

إن كلّ إنسان يجد في نفسه أنّ لديه عصمةً تمنعه من إرتكاب بعض الأمور، وتلك العصمة تنشأ من الإيمان الكامل بالمخاطر المحيطة بذلك الأمر؛ فمثلاً لا يقدم أحدٌ منّا على رمي نفسه من شاهقٍ أو في النار، مع أنّنا نتمكّن من ذلك، ولكن علمنا بمخاطر ذلك الأمر يجعلنا لا نقدم عليه، بينما نجد أنّ الطفل الذي ليس لديه علمٌ بمخاطر النار يقدم على مدّ يده إليها.

إذاً، نحن نتيجة علمنا بالمخاطر المحيطة بمجموعة من الأمور لا نقدم عليها. وذلك يرجع إلى درجة الإيمان بمخاطر العمل. ولذا نجد أنّنا لا نقدم

على مثل شرب الخمر أو لعب القمار لما نرى فيهما من مساوئ، أو لما نشاهده من آثار سلبيّة وإجتماعية تترتب على ذلك. وهذا الأمر قد يحصل حتى لغير المسلم، وكلّما إزداد إيمان الشخص بمخاطرِ الذنوب ازدادت عصمتُه عن مقاربتها.

وبهذا يظهر لنا أنّ المعصوم إنسانٌ لديه إحاطةٌ وعلمٌ وإيمانٌ بمخاطر الذنوب؛ بحيث تتجسّد أمامه هذه المخاطر فلا يقدم على إرتكابها. والعصمة هي الإمتناع عن إرتكاب الذنوب نتيجة هذا العلم وهذا الإيمان، فالمعصوم يعلم ويشعر وجداناً بأنّ الإساءة بالقول للآخرين هي بمثابة أن يسلّط الإنسان عقرباً على نفسه، ولذا يمتنع عن القيام بمثل هذا العمل. وقد أشار القرآن إلى حقيقة العصمة هذه في قصة يوسف عليه السلام فقال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾[1].

فتدلّ الآية على أن يوسف عليه السلام هو إنسانٌ لديه غريزةٌ، وأنَّ هذه الغريزة كادت تؤدي به إلى الميل إلى تلك المرأة لولا ما لديه من برهان ربّه. لقد كان ليوسف عليه السلام من الإيمان الكامل ما يمنعه من الإقدام على مثل هذا العمل. بل لم يهمّ بالمعصية بسبب وجود هذا البرهان وهو العصمة.

وفي رواية عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً)[2]. فالمخاطر المحيطة بالذنوب تتجسّد أمامه بحيث يتساوى الحاضر المشهود منها والغائب.

(١) يوسف: ٢٤.

(٢) سفينة البحار ج ٢ ص ٧٣٤.

التفسير الخاطئ للعصمة:

ذهب بعضهم إلى تفسير العصمة بشكل خاطئ؛ حيث جعل العصمة نوعاً من المنع الإلهي عن ارتكاب الذنوب، أي إنّ المعصوم خاضع للرقابة الإلهية الخاصة بنحو كلّما همّ بارتكاب المعصية منعه اللّه من ذلك فوراً. ويتصوّر هؤلاء أنّ اللّه وكّل ملـكاً بمنع المعصوم من ارتكاب الذنوب. فالمعصوم يهمّ بالمعصية ويفكّر بها ولكنّ اللّه يقف حائلاً أمام قيامه بارتكابها فعلاً وخارجاً.

هذا النحو من تفسير العصمة خاطئ جداً، لأنها إذا كانت كذلك، فهذا يعني أنهـا لا تُعدّ كمالاً للمعصوم، ولن يستحقّ عليهـا أي مديح، وذلك واضحٌ لكل من لاحـظ المثال التالـي: فإنّنا لو افترضنا أن أحدهم اعتنـى بمراقبة طفلٍ معيّن، بنحـو يمنعه مـن الوقوع في ما لا ينبغي بشكلٍ دائم، فإنّ هذا الإمتناع للطفل عن الوقوع بالخطأ لن يُسجّل كمالاً له.

لو كانـت العصمة كذلك فما الفرق بين المعصوم وبيـن الإنسان العادي. إنّ وجـود رادع خارجي كالملائكة لدى المعصوم لا يعتبر فضيلةً له. إنّ هذه الحالة تشبّـه بأن يتهيّأ شخصٌ للسرقة ثم يمتنع عنها لوجود شرطيّ يتبعه بشكلٍ دائم، من غير وجود منعة ذاتية خاصة عنده تجاه السرقة.

إنّ التفسيـر الصحيـح للعصمة هـو بما يرجع إلـى وجود حالـة خاصة لدى المعصوم تمنعه من ارتكاب الذنوب، وهذه الحالة هي محل البحث.

العصمة عن الخطأ:

إنّ ما تقدم كان شرحاً لمسألة العصمة عن الذنوب، وأما العصمة عن الخطأ فهـي مسألة أخرى، حيث يسأل البعض عن الدليل على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام معصومـاً عن الخطأ والإشتباه في التبليـغ. فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بيّن لنا الأحكام

ولكنــه ربّمــا يكون قــد أخطأ. فلعلّ الله أوحــى له بالحكم بشكل مــا وهو بيّنه لنا بشــكلٍ آخــر، كما قــد يحصل الخطأ بالنسبــة لنا نحن حين يطلــب منّا شخصٌ إيصال رسالة ما، فنبلّغها بطريقةٍ أخرى.

إنّ النبــي ﷺ والإمــام عليه السلام لا بــدّ وأن يكونا معصومين فــي بيان الأحكام الشرعيــة وتعاليــم الديــن، والدليل على ذلك هــو أنّ النبي والإمام لــو لم يكونا معصومين في ذلك وكان باب الخطأ والإشتباه موجوداً في حقّهما فهذا يعني أن لا تكون لدينا ثقة بكلام النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، وهذا يتنافى مع كوننا نتلقى أحكام الدين وتعاليم الإسلام منهما.

إنّنــا نستطيــع أن نثبت ذلك من خــلال ملاحظة الدليل العقلــي على الإمامة عنــد مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ووظيفة الإمام عند الشيعة، فإن الإمام هو مبلّغ للديــن عن النبي، وذلك لأن أحكام الإسلام لم يتم بيانها من قبل النبي بتمامها لعامــة الناس، وذلك لأن مجموعــة من الأسباب منها ضيــق الفترة التي عاشها النبــي بعد البعثة والهجرة منعته من بيان جميــع أحكام الدين، فقام النبي ﷺ بإبلاغ الإمام بها والذي يقوم بدوره ببيانها لسائر الناس. فإذاً، الإمامة إستمرار لوظيفة النبوّة في بيان أحكام الشريعة، وهذا أمر اختصت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام دون مدرسة الخلفاء. إنّ هذا الدليل العقلي على مسألة الإمامة هو نفسه الدليــل الذي يقودنا إلى القول بالعصمة، لأننــا متى آمنا بأنّ الإمام هو الحافظ للشريعــة وهــو القيّم عليهــا الذي نرجع إليــه لمعرفة الإسلام، فلا بــد أن يكون معصوماً.

العصمة ضرورية في الهداية:

إننــا إذا أردنــا أن نلاحظ النبــوّة نجد أننــا إنما التزمنا بالعصمــة للأنبياء

عليهم السلام لأن من يبعثه الله هادياً للناس لا يجوز عليه الخطأ والمعصية، وإلا لم يتبعه الناس لأنه يخطئ، وبذلك ينتفي الغرض من بعثته. إن هذا الكلام بنفسه يأتي في مسألة الإمامة، لأنها حيث كانت هي الاستمرار للنبوة في مجال بيان الدين وكان على الناس اتباع الإمام وأخذ معالم الدين منه، كان لا بد أن يكون معصوماً من الخطأ.

طريق آخر:

كما أن العصمة يمكن أن نثبتها بطرق أخرى منها: أننا كمسلمين مأمورون بطاعة الإمام كما في قوله تعالى: ﴿**وأَطِيعُواْ الله وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾[1]. فلو كان الخطأ ممكناً في حقّه لوجب الإنكار عليه من قبل الآخرين، وهذا يتنافى وبوضوح مع الأمر بطاعته.

قد يعترض البعض ويقول: لا حاجة لأن يكون الإمام معصوماً، لأننا نستغني عن ذلك بوجود شخصٍ آخر يسدد له خطأه إذا أخطأ.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأننا نسأل المعترض عن ذلك الشخص الآخر الذي ينبغي أن يقوم بمهمة التسديد للإمام، هل هو معصوم أو يحتاج هو أيضاً إلى من يسدده؟ وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وبذلك يظهر أنه لا بد من وجود شخصٍ معصومٍ بلا حاجة إلى وجود شخص آخر يسدده.

كيف ينسب القرآن المعصية للأنبياء عليهم السلام؟

إنّنا نجد العديد من الآيات القرآنية تنسب المعصية إلى الأنبياء عليهم السلام، مثل قوله تعالى: ﴿**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿**لِيَغْفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدَّمَ مِنْ**

(١) النساء: ٥٩.

(٢) طه: من الآية١٢١.

﴿ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً﴾[1].

فكيف تنسجم هاتان الآيتان وغيرهما من الآيات التي تتعرض لما يظهر منه معصية للأنبياء عليهم السلام مع الإلتزام بعصمتهم؟

إتضح بما تقدم من تفسير العصمة أنها تكون تابعةً لدرجة الإيمان لدى الشخص المعصوم. وحيث كان الإيمان على درجات، فالعصمة أيضاً على درجات. والمعصومون لا يمكن أن يقدموا على ما نقدم عليه نحن من الذنوب أحياناً، بل هم معصومون أمامها. ولكن للمعصومين أنفسهم مراحل ومراتب وليسوا سواء، فقد لا يملك بعضهم العصمة في كل المراتب، وما يعدّ ذنباً بالنسبة إليهم هو من الحسنات بالنسبة إلينا، لأننا لم نبلغ تلك المرتبة ولذا قيل (حسنات الأبرار سيئات المقربين)، أي إن الأمر خاضع لدرجات القرب من اللّه.

وبهذا يتمّ تفسير منطق القرآن في نسبة المعصية للأنبياء عليهم السلام. فالسيئات التي يتحدث عنها القرآن هي عبارة عمّا نعتبره نحن من الحسنات، وليس هو من المعاصي التي تدخل في الآثام.

كيف نفسّر بعض أفعال المعصومين عليهم السلام ؟

ومن الأسئلة التي تثار حول العصمة هو السؤال عن بعض ما صدر عن الإمام علي عليه السلام من تعيين عبد اللّه بن عباس والياً على البصرة مع قيامه بسرقة بيت المال واللجوء إلى معاوية، وقد يصل الأمر بالبعض إلى اعتبار ذلك من الأخطاء التي صدرت عن الإمام عليه السلام، وأن الإمام عيّن هذا الشخص مع وجود أشخاص آخرين يمكن أن يقوموا بهذه المهمة.

(١) الفتح: ٢.

والجواب:

أولاً: إنّ أول ما ينبغي أن نلفت النظر إليه هو أن إصدار أحكام سريعة على أحداث جرت قبل مئات السنين ودون إحاطة تامة هو خطأ في حد نفسه. إنّنا لا نستطيع أن نحكم على ممارسة شخصٍ عاش قبل خمسمائة سنة بالقول: إنه لو فعل كذا لكان أفضل أو نحو ذلك.

ثانياً: إنّ الإمام عليه السلام عاش الوقائع بنفسه، وهو يعرف عبد الله بن عباس تمام المعرفة. والآن هل يستطيع أحد أن يثبت وجود أشخاص أكفاء ومؤهلين وتركهم الإمام ولم يعتمد عليهم؟ إن الجواب هو بالنفي.

ثالثاً: ثمّ إنّنا لا بد من ملاحظة الظروف والمرحلة التي كان يعيشها الإمام علي عليه السلام، فإنّنا نجد الإمام يصرّح بأنه لا يجد أفراداً مؤهلين وأن الوقت ليس مناسباً لخلافته. لقد كان الإمام يرى نفسه هو الأحق بالخلافة من بداية الأمر، وهذا أمر يعترف به الفريقان، ولكننا نجده يقول لمن جاء يريد مبايعته: (دعوني والتمسوا غيري، فإنّا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان... وإنّ الآفاق قد أغمّت والحجة قد تنكّرت).

ثم يقول الإمام (لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر...)[1]. فالإمام إنما قام بتولي شؤون الخلافة لأنه لم يعد لديه من عذرٍ في الابتعاد، مع أنّ الفرصة للقيام بعملية تغيير تامة لم تكن مؤاتية، ولم يكن يملك من الأفراد من يعينه في مهمته هذه.

(١) العلامة المجلسيّ، بحار الأنوار، ج٢٩ ص٤٩٩، دار الرضا- بيروت.

خلاصة الدرس

- الدليل العقلي على الإمامة مؤلف من مقدمات:

١ - إنّ الإسلام كدينٍ يشمل جميع شؤون الحياة البشرية.

٢ - إنّ الفرصة لم تسمح للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بأن يعلّم الناس الدين كاملاً في حياته.

٣ - من المستحيل أن يكون هذا الدين قد ترك ناقصاً، بل لا بدّ من وجود شخص أو أشخاصٍ قام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بإبلاغهم الدين كاملاً، ووظيفتهم بيانه بعده صلى الله عليه وآله وسلم.

٤- إن مثل هذا الشخص موجودٌ عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام وهو الإمام علي عليه السلام وغير موجود عند مدرسة الخلفاء.

- العصمة هي عبارةٌ عن إبعاد احتمال الاشتباه والخطأ أو اتباع الهوى، والدليل العقلي على الإمامة هو الدليل العقلي على العصمة، لأن احتمال الخطأ والمعصية والاشتباه إن كان وارداً في حقّ من نأخذ منه معالم الدين، لانتفى الغرض من وجوده.

- إنّ الدليل العقلي المتقدم يثبت لنا وجوب النصّ على الخليفة والإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لأن معرفة مثل هذا الشخص غير ممكن إلا من خلال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

- إنّ هذا النص منحصر بالإمام علي عليه السلام لأن أحداً لم يذهب إلى القول بوجود نصّ على غيره.

- تختص مدرسة أهل البيت عليهم السلام من بين الفرق الإسلامية بالتزامها بالعصمة للائمة خلفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

- إنّ حقيقة العصمة هي أنها عبارة عن الإيمان الشديد بمخاطر الذنوب،

فالمعصوم يشعر حقيقة بآثار الذنوب فلا يقدم عليها.

يصـوّر البعض العصمةعلـى أنّها عبارة عن نـوع من الرقابـة الإلهية، تمنع المعصوم من الإقدام على ارتكاب الذنوب، وهذا تصوير خاطئ لأنه سوف ينفي أي فضيلة للمعصوم.

-إن التفسيـر الصحيح للآيات التي تنسب المعصية للأنبياء هو أنها تتحدث عن معاصٍ خاصة بهم تابعة لدرجات قربهم وحالاتهم.

-إن الدليل العقلي الذي تعتمـد عليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام لإثبات الإمام الحافظ للشريعة بعد النبي هو الدليل على كون مثل هذا الشخص معصوماً.

-إنّ الجواب على أي سؤال حول أي فعلٍ من أفعال المعصوم هو أنّ ذلك كان نتيجة عدم معرفتنا بالظروف المحيطة بذلك العمل.



أسئلة الدرس

١. هل يوجد دليل من العقل على الإمامة؟

٢. كيف يثبت الدليلُ العقلي إمامةَ علي عليه السلام ؟

٣. ما هو التفسير الصحيح للعصمة؟

٤. ما هو التفسير الخاطئ للعصمة؟

٥. ما هو الدليل على عصمة المعصوم عن الإشتباه والغفلة؟





الدرس العشرون

الإمامة في القرآن



أهداف الدرس

١ـ فهم الفارق بين مقامي النبوّة والإمامة.

٢ـ القدرة على شرح أنواع الظلم وعدم نيل الظالمين عهد اللّه.

٣ـ فهم بعض الآيات الواردة في الإمامة الخاصة.

٤ـ فهم كيف بيّن القرآن موضوع الإمامة والسبب وراء ذلك.







أ ـ الإمامة العامة في القرآن:

تمهيد:

تبيّـن من الأبحاث السابقة أن الخلاف في الإمامـة ليس في شخص الإمام، وإنمـا تعدّاه إلى أصل ثبوت الإمامة بمعناها الأوسـع من الحكومة والسلطة، بما يشمـل المرجعية الدينية بعـد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأنه من الخطأ مـا وقع به الكثير من علمـاء الـكلام في اشتبـاه عند تصويرهم للنـزاع بين المدرستيـن في شخص الإمام، فكما أن النبوّة لا تعني الحكم فقط، بل النبوّة تتضمن العديد من الشؤون مـن ضمنها مسألـة الحكم، كذلك هي الإمامة عنـد مدرسة أهل البيت عليهم السلام، بينما في المقابل حصرت مدرسة الخلفاء الإمامة في مجال السلطة فقط.

الإمامة والنبوّة:

إنّ مقـام الإمامـة عنـد مدرسة أهـل البيت عليهم السلام هي أرفع شأنـاً من مقام النبـوّة، فأنبيـاء أولـي العزم عليهم السلام هم الذين جمعـت لهم الإمامـة إضافة إلى النبـوّة، وليسـ من الضـروري أن يكون كلّ نبـي إماماً، بل إنّ كثيـراً من الأنبياء

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لم يصلوا إلى رتبة ومقام الإمامة، فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾[1].

ولمعرفة دلالة الآية على الإمامة، لا بد من معرفة الإبتلاءات التي عاشها إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وموقفه منها.

فقد ثبت إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أمام نمرود وألقي في النار، وهو مسلّم لأمر ربه، ثم إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يرزق بذريّة إلا على كبر سنّه، ولما رزق بإبنه، جاءه الأمر الإلهي بمغادرة بلاد الشام مع زوجته وطفله إلى الحجاز، وأمر بترك زوجته وطفله هناك وحيدين والرجوع. إلى بلاد الشام، وقد امتثل عَلَيْهِ السَّلَامُ أمر الله بتسليم كامل، وقد أشار تعالى إلى هذا الأمر بقوله: ﴿**رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ**﴾[2].

وأشد ما تعرّض له إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو يدل على تسليمه المطلق أمام الأوامر الإلهية، الأمر الإلهي بذبح إبنه إذ قال: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾[3].

وهنا يتحدث القرآن عن تسليمه وتسليم إبنه المطلق أمام الأمر الإلهي، وما إن حانت اللحظة ﴿**فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ**﴾[4]، جاء النداء: ﴿**وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ**

(١) البقرة: ١٢٤.
(٢) إبراهيم: ٣٧.
(٣) الصافات: ١٠٢.
(٤) الصافات: ١٠٣.

قَدْ صَدَّقْـتَ الرُّؤْيا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيـنَ﴾[1]، وهكذا اجتاز إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ الإمتحـان الإلهـي، فلم يكن المـراد ذبح ابنه بقدر ما كان المـراد معرفة درجة التسليم التي وصل إليها إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

الإمامة مقامٌ بعد النبوّة:

بعد كلّ هـذه الإبتلاءات التي تعرّض لها النبـي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، خاطب اللّه نبيه **﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾**، فمتى كان ذلك؟ لا شكّ أنه كان بعد أن كان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ نبيّاً وبعد أن وصل إلى سنّ متقدمة وذلك لأمرين:

أحدهما: إن الآية ذكـرت أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ نال الإمامة بعد أن اجتاز جميع الإبتلاءات الربانيّة، وهذه الابتلاءات لم تحلّ به إلا بعد أن كان نبيّاً.

ثانيهما: إنّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد أن أعطاه اللّه الإمامة طلبها عَلَيْهِ السَّلَامُ لذرّيته، وهذا يعني أن الإمامة جاءته عندما كان له ولد، وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن له ولد إلا بعد النبوّة وبعد أن تقدّم به العمر.

فإذا كانت الإمامة لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد النبوّة ـ والآية تتحدث عن أنها منصب ومقـام سـوف يهبه اللّه لنبيّـه، لم يصل إليـه إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا بعـد أن إجتاز الإبتـلاءات كلّها ـ فمـا هو هذا المنصب الراقي الذي هو أعلـى شأناً من النبوّة والذي أعطي لإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ إنه الإمامة.

الإمامة عهد الله:

الإمامة هي عهد اللّه علـى ما ذكرته الآية، لأنّ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أحبّ أن تكون الإمامـة لذريته، ولكن الجواب كان **﴿قَـالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾**، فإذاً الإمامة

(١) الصافات: ١٠٥.

هي من عهود اللّه. ولذا ترى مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنّ الإمامة ترتبط باللّه ولا شأن للناس بها. وهذا العهد لا يناله شخصٌ إلا بعد أن يمرّ بمراحل من الطاعة والتسليم والانقياد للّه بنحوٍ يصبح هو الإنسان الكامل. ومن هنا نجد الآية تخبر عن عدم وصول الظالم إلى مقام الإمامة. ولكن يقع الكلام في تحديد الظالم.

إنّ الظالم قد يكون ظالماً لنفسه وقد يكون ظالماً للآخرين، وكلا القسمين لا ينال عهد اللّه. وظلم الغير أمرٌ واضحٌ إذ هو التعدّي على الآخرين. وأمّا ظلم النفس فهو عبارة عن المعصية. فقد ورد التعبير القرآني عن العاصي بأنّه ظالم لنفسه، وأيّ شخصٍ كان ظالماً لنفسه فلا ينال عهد اللّه.

من هو الظالم؟

١ ـ شخصٌ يكون ظالماً لنفسه دائماً من أوّل عمره إلى آخره.

٢ ـ شخصٌ يكون صالحاً غير ظالم لنفسه أوّل عمره، ولكنّه يظلمها آخر عمره.

٣ ـ شخصٌ يكون ظالماً لنفسه في أوّل عمره ولكنّه عاد بالتوبة ورفع الظلم عنها.

ويمكن تصوّر شخص رابع وهو من لم يظلم نفسه أبداً وفي أي وقت من الأوقات.

ومن المستحيل أن يكون طلب إبراهيم عليه السلام الإمامة ـ مع ما لها من الشأن الرفيع ـ لمن كان من القسمين الأول والثاني.

أمّا الثالث فهو كمن كان مشركاً ثم آمن، وقد جاء الجواب بالنفي إذ ﴿**قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، أي أن كلّ إنسان كان في سابق حياته ظالماً فلا ينال

الإمامـة، ولذا تدلّ الآية على أن الإمامة لا تكـون من نصيب من كان مشركاً في بعض حياته.

وعليـه فكل من صدق عليـه الظلم لنفسه ولو لفترة قصيـرة لا ينال الإمامة. فكل هذه الأقسام لا تستحق الإمامة. وبالتالي لا يبقى إلا من لم يظلم نفسه أبداً، وهو التصوّر الرابع. وهذا ممّا لا شك أنّ إبراهيم عليه السلام طلب الإمامةَ له؛ لأنه لا ينطبق عليه عنوان الظالم أبداً.

ب- الإمامة الخاصة في القرآن:

تستدل مدرسة أهل البيت عليهم السلام لإثبات الإمامة بآيات قرآنية. وتوجد روايات لدى مدرسة الخلفاء تؤيـد التفسير الذي تذهب إليه مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ونذكر منها:

١- آية الإنفاق:

قولـه تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ الله وَرَسُولُهُ وَالَّذِيـنَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾[١].

إنّ طريـق إثبات ذلك هو قولـه ﴿**يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ فهذا القول ليس تشريعـاً وليس إنشـاء، فلا تريد الآيـة أن تقول إنه يستحب إعطـاء الزكاة حال الركوع، وإنه شامل لجميع المسلمين، بل الآية تريد أن تتحدث عن واقعة حصلت في الخارج، فهي تريد إخبارنا عن أمر قد حصل. وهذه الحادثة اتفق على نقلها كلا المدرستيـن، وملخّصها أنّ سائلاً دخل المسجد والإمام علي عليه السلام يصلي، فأومـأ الإمـام إليه ليأتـي ويأخذ منه خاتمـاً كان في إصبعه، ولـم ينتظر الإمام انتهاء صلاته ليتصدّق على ذلك السائل، فنزلت الآية الكريمة.

---

(١) المائدة:٥٥.

وتتفـق المدرستان على أن الآية إنما نزلت في هذه الحادثة. وأما تعبير الآية بصيغـة الجمـع بقولها (يؤتون) مع أن المـراد شخصٌ واحدٌ فليسـ غريباً، لأن استعمال الجمع مكان المفرد للتعظيم هو أمرٌ متعارف في اللغة العربية.

والآيـة الكريمة إبتدأت أولا بكلمة (إنما)، وهي فـي اللغة العربية أداة حصر تـدل على التخصيص، كما ورد في الآية قوله (وليّكم)، والولي هو بمعنى من له حقّ التصرّف وحقّ القيمومة والأمر والنهي.

فالآيـة تريـد أن تفيدنا بأن من له حـقّ الولاية والأمر والنهـي منحصر باللّه ورسوله والذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، وهو علي عليه السلام.

كمـا أنّ الآية تتحدث عن حالة استثنائية لا عن حالة عامة، لأنّ إعطاء الزكاة أثناء الركوع لا يعبر عن ممارسة عامّة، ولا عن قاعدة عامة، ولكننا مع ذلك نجد أنّ القـرآن الكريم لم يصرّح بالواقعة ولا بإسـم صاحبها، مع اتفاق كلمة الفرق الإسلامية على أنّ الآية وردت في علي بن أبي طالب عليه السلام.

كيف يلتفت عليّ عليه السلام في صلاته؟

وقـد يشـكّك البعض في كـون الآية وردت بحـق عليّ عليه السلام، لأنّ مـا ينقل عن عليّ عليه السلام هو أنه كان يستغرق في صلاته حتى يذهل عن نفسه، فلا يعرف ما يدور حوله، فكيف التفت إلى الفقير وعرف به وتصدّق عليه وهو في حال الصلاة؟

ولكنّ هذا التشكيك غير صحيح؛ لأن خشوع الإمام علي عليه السلام في صلاته، وإن كان كمـا ذكـر واشتهر، ولكن لا يعني أن جميع حـالات الأولياء كبعضها البعض. وهذا ما ينقل عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأنه في بعض الحالات كانت تعتريه الجذبة في الصلاة، وأحياناً كان الحسن والحسين عليهما السلام يعلوانه فيصبر عليهما ويطيل في السجود حتى ينهضا عنه.

وقد يقال في مسألة التفات أمير المؤمنين عليه السلام إلى الفقير حال الصلاة، إنه لم يلتفت عن الله إلى غيره، وإنما التفت من الله إلى الله، فإن توجهه إلى الله بلغ من الكمال درجة أضحى يرى فيها العالم بأسره[1].

٢ ـ آية الغدير[2]:

قال تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْأِسْلامَ دِيناً**﴾[3].

إنّ هذه الآية وردت في سياق آيات تتحدث في ما قبلها وفي ما بعدها عن أحكام فرعية، إذ تتحدث الآيات التي قبلها عن اللحوم المحلّلة ثم تأتي الآية الكريمة. وهذه الآية لا ترتبط بما قبلها وما بعدها، ولذا فإننا لو رفعناها لانسجم ما قبلها مع ما بعدها تماماً.

٣ ـ آية التطهير:

قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[4].

إنّ المراد من التطهير الذي ذكرته الآية الكريمة، هو التطهير مما يعتبره القرآن الكريم رجساً، وهو يشمل في القرآن كلّ ما كان قد نُهي عنه، سواء أكان من الذنوب الاعتقادية أم الأخلاقية أم العملية، ولذا يقول علماء مدرسة الأئمة عليهم السلام إنّ الآية تدل على عصمة أهل البيت عليهم السلام.

(١) وبتعبير العرفاء أن بعض الناس يعيش في عالم الكثرة فلا يصل إلى الوحدة، وبعض يعيش في الوحدة دون أن يلتفت إلى الكثرة، وبعض وصل إلى مقام الجمع بين الوحدة والكثرة، فهو في الوقت الذي يكون في الوحدة هو في الكثرة، وفي الوقت الذي هو في الكثرة هو في الوحدة. وهذا أعلى وأرقى المقامات ولا يصل إليه إلا الأوحدي.

(٢) نتعرّض للبحث حول هذه الآية بشكل مفصّل عند التعرّض لحديث الغدير، وذلك في مبحث الإمامة في السنّة.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) الأحزاب: من الآية ٣٣.

إن نـزول الآيـة في وصف أهل بيـت النبوّة عليهم السلام ، وفي سيـاق اجتماع حدث بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي والزهراء وفاطمة والحسنين عليهم السلام ، هو من الأمور المتفق عليهـا بين المدرستيـن في أهم كتبهم المعتبـرة. ولا تقتصر مصادر الأحاديث التـي تدل على ذلـك على كتاب أو كتابين بل هي كثيـرة حتى في روايات مدرسة الخلفاء.

ولكننـا نجد أن الآيـة وردت ضمن سياق آيـات أخرى تتحـدث قبلها وبعدها عـن نساء النبـي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولغة الآية التحذير لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بـأنّ الذنب الصادر مـن إحداهنّ يكون عذابـه مضاعفاً، وضمن هـذا السياق تأتـي الآية المتقدمة الـواردة في شأن أهل البيت عليهم السلام . والذي يحصل في هذا السياق أنّ هذه الآية بخصوصها تفترق عن الآيات التي قبلها والتي بعدها في أمرين:

الأول: أن الضميـر يتبدل في الآية من التأنيث إلى التذكير، وليس ذلك أمراً جزافيـاً، فقد تبـدل الخطاب من ﴿**يَا نِسَاء النَّبِيِّ**﴾ إلـى ﴿**لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ**﴾. فإذاً قد تبدّل الموضوع، والقرآن يريد أن يتحدث عن موضوعٍ جديدٍ.

الثاني: إن الآيات السابقة على هذه الآية واللاحقة لها والموجهة لنساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، كانت تحمل صيغة التهديد والأمر والتكليف ﴿**وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ**﴾، وأمّا مفاد آية التطهير فهو قد تجاوز ذلك، بل تجاوز المدح ليتحدث عن التنزيه عن الذنوب والمعاصي والتطهير من الموبقات.

إنّ هـذا كلّه يشهد على أنّ المخاطـب بهذه الآية هم أهل البيت عليهم السلام. فيما كان المخاطـب بمـا سبق هـذه الآية وما لحقهـا نساء النبـي صلى الله عليه وآله وسلم ، فكانت الآية كالجملة المعترضة التي ترد في سياق الحديث عن موضوعٍ آخر.

٤ ـ آية البلاغ:

قولـه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُـولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّـكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[1].

لا شـك في أن الآية تتصف بلهجة شديـدة، لا سيما بملاحظة أنّ هذه الآيات من سورة المائدة هي آخر ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

إنّ هـذه الآيـة أيضاً هي كالآيات السابقة، حيث نجـد أنّها وردت ضمن سياقٍ مختلف، فلو رفعناها من وسط الآيات الأخرى لم ينقطع السياق ولم يختل. فهذه الآية لم تأتِ تتمةً لما قبلها ولا مقدمة لما بعدها، بل تتحدث عن موضوعٍ آخر.

ما هو هذا الأمر الذي لو لم يبلّغه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكأنه ما بلّغ رسالته؟

ليس لـدى مدرسة الخلفاء جواب! وأمّا مدرسة أهل البيت عليهم السلام فجوابها هو مسألة الإمامة، لا سيما بملاحظة وجود رواياتٍ كثيرةٍ لدى مدرسة الخلفاء على أنّ الآية نزلت في غدير خم.

وذلـك قوله تعالى: ﴿الْيَـوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْـتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُـمُ الْأِسْلامَ دِينا﴾[2]، فإنّ هـذه الآية تشير أيضاً إلى واقعـةِ الغدير، وأهميّة ما حصـل في ذلك اليوم بنحـو كان به كمال الدين وإتمام النعمـة. وتعتبر مدرسة أهـل البيت عليهم السلام أنّ الإمامة هي التـي كان بها كمال الدين، فيما لا يجد الفريق الآخر جواباً.

القرآن وعدم التصريح:

هـذه هي الآيات الـواردة في حق أهل البيت عليهم السلام. وقـد لاحظنا أنّها جميعاً

(١) المائدة: ٦٧.

(٢) المائدة: ٣.

تمتاز بخصوصيّة خاصّة. فهي مع أنّها تشتمل على دلائل وقرائن تؤكّد المطلوب، إلا أنّها وردت في سياق مختلف، وأدرجت ضمن سياق آيات تتحدث عن أفكار أخرى وقضايا مختلفة، مما قد يعرّض الفكرة المرتبطة بأهل البيت عليهم السلام إلى الإغفال. ومن هنا يطرح السؤال: لماذا اعتمد القرآن هذا الأسلوب؟ فلا بدّ من وجود سرٍّ وراء ذلك.

وبعبارة مختصرة، إذا كانت مسألة الإمامة مهمة جداً، وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام على هذه الدرجة من الأهميّة، فيحقّ لنا أن نسأل: لماذا لم يذكر القرآن الكريم شأن أهل البيت عليهم السلام في آيات مستقلّةٍ صريحةٍ وواضحةٍ، وإنما ضمّنها آياتٍ أخرى تتحدث عن مواضيع مختلفة؟

لماذا اعتمد القرآن هذا الأسلوب؟

والجواب يتم بملاحظة أمرين:

أحدهما: الأسلوب القرآني في بيان الموضوعات:

وهذا الأسلوب يعتمد على بيان الأصل والقاعدة العامة، لا على بيان الحالة الفردية والشخصية الخاصة، وهذا من مميزات النصّ القرآني. وقد بيّن القرآن هذا الأمر عبر الآية الكريمة المتقدمة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]. وقد قلنا إنّ الكفار في ذلك اليوم أصيبوا باليأس من القضاء على هذا الدين، وإنّ الخوف اليوم هو من المسلمين أنفسهم، ولذا قال ﴿وَاخْشَوْنِ﴾، فالقلق على الأمة أصبح من داخلها.

(١) المائدة: ٣.

ثانيهما: صون القرآن من التحريف:

إنّ مسألــة الإمامــة لا تقلّ أهميّة عن أيّ مسألة أخرى جاء بها الإسلام. ولكن المشكلة كانت في العصبية وعدم وجود قابلية لدى العرب لتحمل هذه المسألة. ولذا نجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخشى ردّة فعل المنافقين الذين سيرفضون تنصيب الإمام علي عليه السلام وسيتهمــون النبــي بأنه اختص أهل بيته بأمــر وميّزهم عن غيرهم، ولــذا نجد اللّه عز وجل بعد أن يخبر المسلمين عــن يأس الكفار من المسلمين، يخاطــب المسلمين بقولــه ﴿**واخشونِ**﴾، أي الخوف ينبغــي أن يكون من اللّه لأن الأمــة إذا بدّلــت ما كانت عليــه، أزال اللّه عنهــا النعمة التي كانــت لديها. فإذاً المشكلة في نفس المسلمين والخوف من أنفسهم.

وكذلــك يخاطب اللّه نبيّه في الآية التي يطلب منه فيها إبلاغ الناس بقوله: ﴿**واللّه يعصمـك مـن النـاس**﴾. وهذا يدلّ على أن النبــي صلى الله عليه وآله وسلم كان يخشى رفض الناس ما يريد إبلاغهم إياه، ولذا نجد اللغة الشديدة في تشجيع النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الإقدام على إبلاغ هذا الأمر للناس بنحو يشكل عدم إبلاغ هذا الأمر للناس نوعاً من عدم إبلاغ الرسالة بتمامها.

إذاً، الخوف من عدم تقبّل الناس هذا الأمر هو الذي أدّى إلى اعتماد القرآن هذا الأسلوب في بيــان شأن إمامة أهل البيت عليهم السلام، والتاريخ يشهد أيضاً لهذا الأمــر، إذ نجد أنّ التبرير الــذي يقدّمه الرافضون لخلافــة الإمام علي عليه السلام هــو أن ذلك كان حيطة على الإســلام، لأن القوم لا ينقادون إليه ولا يقبلونه، لأن الإمام وَتَرَهم فهو من ألدّ أعدائهم ولن يقدموا على طاعته.

إذاً، لقــد كان هنــاك نوعٌ من القلــق من القيام بتمرّد علــى مسألة إمامة أهل البيت عليهم السلام، ولذا كان أن جاء القرآن بالآيات التي تتحدّث عن أهل البيت عليهم السلام

ضمن سياقات أخرى، وتكون هذه الآيات واضحةً لمن ليس لديه أغراض خاصة، وكان طالباً للحقيقة. إن القرآن الكريم لم يرد أن يعبّر عن ذلك بصراحة لئلا يتمرّد أولئك على القرآن مباشرة.

علماً أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد نصّ على الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الغدير المتواتر عند الفريقين، وغيره من الأحاديث، ومع ذلك لم ينفع، وبادر أتباع المدرسة الأخرى للقيام بعملية تأويل لكلام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الصريح هذا، ويستنتج من ذلك أنّه لو كانت هناك آية قد تحدثت عن الموضوع بصراحةٍ لبادروا أيضاً إلى توجيهها وتأويلها.

خلاصة الدرس

إنّ شأن الإمامة أعلى من شأن النبوّة، ولذا لم يكن جميع الأنبياء عليهم السلام أئمة بل كان أولو العزم عليهم السلام من الرسل هم الأئمة.

لقد وهب الله الإمامة لنبيه إبراهيم عليه السلام على كِبَر من سنّه وبعد أن اجتاز الإبتلاءات الإلهية بصبر وثبات.

الإمامة في حقيقتها هي عهد إلهي لا يناله إلا من وصل إلى الكمال الإنساني.

لا يمكن أن ينال الإمامة من كان ظالماً لنفسه بالشرك والمعصية ولو في بعض عمره.

لقد اعتمد الأسلوب القرآني ذكر مسألة الإمامة وفضائل أهل البيت عليهم السلام ضمن سياق آيات تتحدث عن أمور أخرى، ومن تلك الآيات آية التطهير، وآية إكمال الدين وإتمام النعمة، وآية التبليغ.

وإنما اعتمد القرآن هذا الأسلوب مع ما لمسألة الإمامة من أهميّة، لأن النبي ﷺ كان يخشى من عدم تقبّل بعض المسلمين وإرجاف المنافقين بهذا الأمر، ويشهد لهذا الواقع التاريخي الذي كان سائداً في زمن النبي ﷺ.

أسئلة الدرس



١. ما هي الآيات الواردة في القرآن حول آل البيت عليهم السلام؟



٢. ما هي خصوصية الأسلوب القرآني في تلك الآيات؟ ولماذا كان ذلك؟

٣. كيف تحدث القرآن عن الإمامة العامة؟

٤. ما هو اليوم الذي كان فيه كمال الدين وتمام النعمة؟

٥. لماذا لم ينصّ القرآن صراحة على الإمام علي عليه السلام؟





الدرس الواحد والعشرون

الإمامة في السنّة



أهداف الدرس

١ـ القدرة على إثبات الإمامة استناداً للنصوص النبوية في حق الإمام علي عليه السلام.

٢ـ فهم الآراء المفسّرة لآية إكمال الدين وتفسيرها لكلمة «اليوم» في الآية.

٣ـ القدرة على الدفاع عن الرأي الصواب في المسألة.

٤ـ تعليل عدم تصدي الإمام علي عليه السلام للخلافة بعد مقتل عثمان.








تمهيد:

ذكرنا في ما سبق أنّ الإختلاف بين المدرستين في مسألة الحكم والقيادة يرجع إلى تبنّي مدرسة أهل البيت عليهم السلام نظرية النصّ، فيما تتبنّى المدرسة الأخرى نظريّة الإنتخاب. وبعد أن ذكرنا حقيقة الإمامة عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام ، يظهر لنا أنّه لا معنى للإنتخاب عند هذه المدرسة ولا للشورى، لأن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم متى أوصى بالخلافة من بعده إلى من هو معصوم كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يصبح للإنتخاب أي معنى. وقد صرّح النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بثبوت منصب الحكم لعلي عليه السلام ، وفي مناسبات متعددة. ونحن نعقد هذا البحث لذكر أهم المناسبات والأحاديث الواردة من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحقّ علي عليه السلام .

الأول: واقعة يوم الإنذار:

هذه الرواية نقلها ابن هشام في كتابه سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، والذي نقله عن ابن إسحاق الذي عاش أوائل القرن الهجري الثاني، وهو كتاب معتمد عند أتباع مدرسة الخلفاء، (وهذه الواقعة حصلت أوائل بعثة النبيّ الأكرم حيث نزلالوحي على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[1]، ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد ابتدأ

(١) الشعراء: ٢١٤.

بالدعوة العامة، فطلب من الإمام علي عليه السلام والذي كان يعيش في كنفه أن يعدّ طعاماً، ثمّ دعا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إليه بني هاشم وبني عبد المطلب، وبعد أن اجتمعوا وأكلوا، أراد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الحديث فقال أبو لهب: لشدّ ما سحركم صاحبكم، فتفرقوا ولم يحدثهم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بما أراد. وهكذا أعاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الدعوة في اليوم التالي والمدعوون أربعون رجلاً، فقال لهم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: إني والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل مما قد جئتكم به، إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله - تعالى - أن أدعوكم إليه، فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ أحجم القوم جميعاً غير علي، فأعاد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قوله، فأحجموا ثانيةً إلا علي، فأخذ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم[1].

الثاني: كلام النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع القبائل:

وهذه الواقعة ينقلها ابن هشام في كتابه السيرة النبوية، ومفاد هذه الواقعة هو أن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان ينتهز الفرصة فيعرض نفسه على القبائل في موسم الحج، وقد تكلّم النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع زعيم إحدى القبائل وكان يتّسم بالفراسة، فقال: والله، لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم التفت الرجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قائلاً: (أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك)؟

فقال رسول الله: (الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء).

ويدلّ هذا الحديث على أنّ تعيين خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هو أمرٌ منوطٌ بالله وليس بيد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ الإمامة ليست مجرّد تدبير إداري بيد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

(١) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٢ ص ٦٢.

الثالث: حديث المنزلة:

لقد استدلّ الخواجة نصير الدين بهذا الحديث، واعتبره من المسلّمات، فيما اعتبـره القوشجي لا يزيد عن كونه خبراً واحداً، ولكن تكفّل كتاب عبقات الأنوار وكتاب الغدير بإثبات هذا الحديث.

ومفاد الحديث: أن النبيّ ﷺ عندما أراد أن يذهب في غزوة تبوك، وهي لإظهار القوة أمام الروم ولم يقع فيها أي قتال، ترك الإمامَ علياً عليه السلام في المدينة خليفةً له في غيبته. وقد ضاق صدر الإمام بذلك بعد أن بدأ المنافقون الحديث بأن النبيّ ﷺ إنما تركه استثقالاً منه، ولكن النبيّ ﷺ ردّ على حديثهم بأن خاطب علياً عليه السلام بقوله: (أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدي)[1].

والحديث يدلّ بوضوح على أن كلّ ما كان لهارون عليه السلام بالنسبة لموسى عليه السلام هو لعلي عليه السلام من النبيّ ﷺ سوى النبوّة، وإذا أردنا أن نعرف منزلة هارون عليه السلام من موسى عليه السلام وجدنا قوله تعالى: ﴿**وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي**﴾[2]، والوزير هو من يعين في حمل الثقل عن الآخرين؛ ولذا كان هارون عليه السلام هو خليفة موسى عليه السلام في قومه عند غيبته. فالنبيّ ﷺ أراد كل شيء له أن يجعله لعلي عليه السلام باستثناء النبوّة ـ إلا أنّه لا نبيّ بعدي.

(١) صحيح البخاري، ج ٤ ص ٢٤، الصواعق المحرقة، ص ١٢١.

(٢) طه: ٢٩.

الرابع: حديث الغدير:

واقعة الغدير واقعةٌ شهيرةٌ، وفيها ورد قول النبيّ ﷺ: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه). فقد ذكر الخواجة نصير الدين الطوسي أنّ من أدلّة مدرسة أهل البيت عليهم السلام على الإمامة هو حديث الغدير المتواتر[1].

مفاد الحديث: بعد حجة الوداع، وعند غدير خم، حيث احتشد أكبر جمع ممكن مع الرسول ﷺ، نزل الوحي على النبيّ بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾**[2]، فجمع ﷺ المسلمين وقام فيهم خطيباً: (ألستُ أولى بكم من أنفسكم)؟ قالوا: بلى. قال: (من كنتُ مولاه فهذا علي مولاه).

إنّ الولاية التي أراد النبيّ ﷺ نقلها لعلي عليه السلام هي الولاية الواردة في الآية الكريمة: **﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾**[3].

آية الإكمال وحديث الغدير:

قال تعالى: **﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْأِسْلامَ دِيناً﴾**[4].

إنّنا نلاحظ أنّ الآية تتضمّن قسمين، وكلّ قسمٍ منهما يبدأ بكلمة (الْيَوْمَ)، لذا

(١) إشارة إلى اصطلاحات علم الحديث، حيث هناك اصطلاح «الخبر الواحد» واصطلاح «الخبر المتواتر». و الخبر الواحد: هو الخبر الذي لا يفيد اليقين والعلم، سواء أكان الناقل له شخصاً واحداً أم عشرة أشخاص أم أكثر. وأما الخبر المتواتر: فهو الخبر الذي ينقله مجموعة من الأشخاص بنحو يمتنع اتفاقهم على الكذب، فمثلاً لو نقل لنا شخصٌ أنه سمع خبراً من المذياع، فسوف يحصل لنا الظن بصدق هذا الخبر، فإذا جاء شخصٌ آخر وأخبر بنفس الخبر، فسوف يزداد الظن بوقوع الخبر وصدقه، وهكذا كلما جاء بنفس الخبر شخص جديد، إلى أن يصبح هذا الخبر منقولاً من قبل الكثيرين بنحو لا نحتمل اتفاقهم على الكذب، الأمر الذي يوجب اليقين بصحة الخبر.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) الأحزاب: من الآية ٦.

(٤) المائدة: من الآية ٣.

تكرّرت كلمة (اليوم) مرتين في آية واحدة، وهذا يعني أنّ كلّ واحد من القسمين يرتبط بفكرة مستقلّة. إنّ كلمة (يوم) قد دخلت عليها (ال) وهي تعني تارةً ذلك اليــوم (إشارة إلى يوم آخر)، وأخرى هذا اليــوم، وتعرف بـ (ال) العهدية. ولكي يكـون المراد منها ذلك اليــوم لا بد وأن تكون مسبوقة بذكر يوم معين، والآية هنا لم تسبق بذكر يوم معين فلا يكون المعنى الأول مقصوداً.

ثم تقول الآية ﴿يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾؛ والمراد من اليأس هنا هو أنّهم يئســوا مــن التفوّق عليكـم ومحق دينكم، ولــذا كفّوا عن مواجهتكـم، فلا ينبغي عليكم أن تخشوهم بعد الآن.

ثــم ورد في الآية قولــه ﴿أَكْمَلْتُ﴾ وقولــه ﴿أَتْمَمْتُ﴾، وبيــن الإكمال والإتمام يوجـد فرق، لأنّ الإتمام هو بمعنــى انضمام أجزاء الشيء إلــى بعضها البعض، بحيــث لا يبقى فيها نقصٌ، ولذا يقال تــمّ بناء البيت إذا وضعت أسسه واستوفى جميع الشروط اللازمة له.

وأمــا الكمــال فليس فيه ذلــك، لأن الشيء قد يكون تامــاً لا نقص فيه، ولكنه لا يكــون كاملاً، ومثاله الجنين في بطن أمّه، فإنــه كامل الأجزاء، ولكنّه لا يكون إنساناً كاملاً، أي لا يتحلّى بالنضج الذي ينبغي أن يتحلّى به الإنسان.

إنّ الإختلاف الأساس بين الكمال والتمام هو: الإختلاف بين الكيفي والنوعي، فالكمــال يقال لكيفية الشيء وأما التمام فيقال لنوع الشيء. واللّه عزّ وجل يريد أن يقــول في الآية: إنّ الإسلام قد تمّ وكمل، أيّ إنه قد انتهى نوعاً وكيفاً. لكن ما هو ذلك اليوم الذي تمّ فيه الدين وكمل؟

يوم إكمال الدين وإتمام النعمة:

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا اليوم له أهميّة زائدة وخصوصية إضافيّة، فلا بدّ من

أن يكون قد احتضن واقعة إستثنائية عظيمة ترتبط بكلّ من يدين بالإسلام ديناً.
فما هو هذا اليوم؟

لقد اختلفت النظريّات في تحديد هذا اليوم، وسنذكر ثلاثة آراء، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أمرٍ وهو أنّ هذه الآيات تقع في أوائل سورة المائدة، وهذه السورة مدنية وهي آخر سورةٍ نزلت على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم باتفاق المفسّرين.

الرأي الأول: يوم البعثة:

قلنا إنّ (ال) قد يراد منها الإشارة إلى يومٍ بعيد، أي يراد منها: ذلك اليوم. وأصحاب هذا الرأي يقولون إنّ كلمة يوم هنا استعملت كذلك، لأنّ المراد منها يوم البعثة، لأن ما يتصف بأنّه اليوم الذي رضي فيه الإسلام ديناً هو يوم البعثة، فالقرينة إذاً من نفس الآية وهي قوله ﴿**وَرَضِيتُ لَكُمُ الْأَسْلامَ دِيناً**﴾.

إنّ أهم ما يرد على هذا الرأي هو: إنّ الآية قد اقترنت بقوله: ﴿**أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون قد حصل أول البعثة، لأن بداية النعمة كانت أوّل أيام البعثة، ولذا يكون قوله تعالى: ﴿**رَضِيتُ لَكُمُ الْأَسْلامَ دِيناً**﴾ لبيان أنّ الإسلام الذي كمل الآن هو ذلك الإسلام المرضي، ولذا لا يمكن أن يكون المراد من الآية يوم البعثة.

الرأي الثاني: يوم فتح مكة:

إنّ من أعظم الأيام في تاريخ الإسلام هو يوم فتح مكة، ولذا قال تعالى في شأن يوم الفتح: ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً**﴾[1]، وأهميّة هذا اليوم تأتي من خلال ملاحظة أمرين:

(١) الفتح: ٢.

الأول: لقد كان لمكة المكرمة دورها التاريخي ومكانتها المهمّة لدى العرب في الجاهلية. وهذه المكانة ارتبطت بالكعبة الشريفة لا سيما بعد حادثة أصحاب الفيل، ولذا وُلد الشعور عند الناس بأن أحداً لن يتمكّن من السيطرة على مكة. وقد استحكم الغرور بقريش حتى احتلت بذلك مكانتها لدى القبائل العربية، ثم كان أن تمكّن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من فتح مكّة دون إراقة دم. وهذا أمر مهمّ جداً قد اقترن بفتح مكة، لئلا تقول قريش ـ فيما لو أصيب أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بسوء ـ لقد أصابهم ما أصاب أصحاب الفيل.

الثاني: إنّ يوم الفتح كان له أثره النفسي على القبائل العربية فدخلت في الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلّاً وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾[١].

والردّ على هذا الرأي: إنّ أصحاب هذا القول ـ مع تسليمنا بأهميّة يوم الفتح ـ لا يملكون شاهداً قرآنيّاً أو تاريخيّاً يؤيد ما ذهبوا إليه، بل على العكس، فنحن لدينا شواهد تمنع من الأخذ به، فقوله تعالى ﴿**أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾ لا ينسجم مع كون نزول الآية يوم الفتح، لأنّ يوم الفتح لم يكن يوم إكمال الدين، بل إنّ سورة المائدة بتمامها نزلت بعد الفتح.

مضافاً إلى قوله ﴿**الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ**﴾ فإنّ الحال لم يكن كذلك يوم الفتح، لأن المشركين لم يصل بهم الأمر إلى اليأس من الدين في ذلك اليوم.

الرأي الثالث: يوم آية البراءة:

إنّ من أيام الإسلام المهمّة هو يوم قراءة سورة براءة من قبل الإمام أمير

(١) الحديد: ١٠.

المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك في السنة التاسعة للهجرة.

فإنّ فتح مكّة لم ينهِ حالة التعايش مع المشركين، بل من بقي على الشرك كان له أن يحج ويطوف بالبيت وغير ذلك إلى السنة التاسعة للهجرة، حيث أرسل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ علياً عَلَيْهِ السَّلَامُ بالآيات الأولى من سورة براءة ليبلّغها للناس في الحج، بعد أن جاء الأمر الإلهي بأنّ هذه الآيات لا يؤديها إلا النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو رجلٌ منه[1]. وهكذا تمّ الإعلان عن أنّ الحرم مختص بالمسلمين، ولا يحقّ للمشركين المشاركة في مراسم الحج، ولذا كان لهذا اليوم أهمّيته الخاصة عند المسلمين، وعليه فالآية الكريمة تشير إلى يوم البراءة.

والردّ على هذا الرأي: هو ما تقدم من الجواب على ما سبقه، من أنّ هذه الآيات نزلت ولم يكن الدين قد كمل بعد، لأن الكثير من الأحكام إنما جاءت بعد يوم آية البراءة.

النتيجة: إنّ ما نصل إليه هو: أنّ هذه الآراء جمعاء لا تنسجم مع كون الآية من الآيات التي نزلت أواخر حياة النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بنحو لم ينزل بعدها حكمٌ جديدٌ.

الرأي الرابع: يوم الغدير:

يتبنى الشيعة القول بأنّ هذه الآية الكريمة نزلت يوم غدير خم، وهو يوم تنصيب الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ خليفة للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. والذي تذكره مدرسة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإثبات ذلك يمكن تقسيمه إلى قسمين، فأصحاب هذا الرأي تارة يعتمدون الشاهد التاريخي، وأخرى القرائن التي في نفس الآية.

(١) وكان النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد بعث أبا بكر أولاً، ثم أرسل وراءه علياً عَلَيْهِ السَّلَامُ ليأخذ المهمّة منه، وقفل الأوّل راجعاً إلى المدينة.

أمّا الشاهد التاريخي:

لقد ذكرت الكتب التاريخية والروائية قصّة مفصّلة تتحدث عن هذا اليوم، وأنّ النبيّ ﷺ في حجة الوداع، حين عودته إلى المدينة، وصل إلى موقع قرب الجحفة يسمى غدير خم، فطلب من قوافل الحجاج الوقوف، وخطب فيهم قائلاً: (ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: من كنتُ مولاه فهذا علي مولاه). ولما أتمّ الرسول خطابه نزلت الآيات الكريمة.

لقد تناولت المصادر هذه الحادثة من المدرستين، والحديث هو من الأحاديث المتواترة كما تقدّم، وذلك يظهر بمراجعة كتابي الغدير وعبقات الأنوار.

الشاهد من نفس الآية:

إنّنا قبل الدخول في بيان الشاهد الداخلي من نفس الآية الكريمة، لا بدّ من الإشارة إلى وجود آيات محكمات وآيات متشابهات؛ قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابهَاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبهمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلَّا اللهُ وَالرَّاسخُونَ في الْعلْم يَقُولُونَ آمَنَّا به كلٌّ منْ عنْد رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلَّا أُولُو الْأَلْبَاب**﴾[1].

إذا عرفنا هذا نأتي إلى الآية التي هي محلّ بحثنا فنجد قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ يَئسَ الَّذينَ كَفَرُوا منْ دينكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْن**﴾. فالآية تقول إنّه لا داعي الآن من الخشية من الكفار لأنّهم وصلوا إلى حدّ اليأس من إلحاق الأذى بالمسلمين. ولكن الآية تخاطب المسلمين بقولها ﴿**وَاخْشَوْن**﴾، فما معنى هذا؟ هل أنّ الله عدوّ لدينه؟ طبعاً لا. إذاً هذه الآية من المتشابه، وحلّ ذلك بالرجوع إلى الآية

(١) آل عمران: ٧.

المحكمة[1]، التي تتحدث عن أمرٍ وهو أنّ اللّه سنّ سنّةً في خلقه وهي أنّ أيّ قوم غيّروا ما بأنفسهم، ممّا استوجب نزول النعمة عليهم، فإنّ نعمة اللّه سوف تزولٌ عنهم إذا غيّروا بأنفسهم بحيث استوجبوا إزالة النعمة عنهم. فإذاً، الخشية من اللّه هي عبر الخشية من النفس الإنسانية، فاللّه عز وجل يريد أن يقول للمسلمين: إنني أنعمت عليكم بهذه النعمة، ولكن إن حصل منكم أيّ تغيير أو تبديل، فعليكم أن تخافوا من أن أرفع هذه النعمة عنكم، فالخطر الآن من أنفسكم.

خلاصة ونتيجة:

إذاً، الآية تتحدث عن مرحلة انتهى فيها الخوف من المشركين، وأصبح الخوف من المسلمين أنفسهم. وهذا إنّما كان في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم. وبملاحظة الشواهد التاريخية، والقرائن المحتفّة بالآية، وبالحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبإرجاع المتشابه إلى المحكم، كل ذلك يصب في أن هناك يوماً حصلت فيه واقعة الغدير وتمّ فيها تنصيب علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم إماماً، وقام المسلمون جميعاً رجالاً ونساءً بمبايعته عليه السلام، عندها نزلت آية إكمال الدين وإتمام النعمة.

وبهذا نختم الحديث حول النصوص الواردة في إمامة عليٍّ عليه السلام من قِبَلِ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

عليّ عليه السلام والإقدام على التصدّي:

إنّ ما نصل إليه مما تقدّم، هو أنّ الإمامة منحصرة - بعد النبي مباشرة - بالإمام علي عليه السلام. لكن يبقى هذا السؤال بحاجةٍ إلى إجابةٍ وهو: لماذا لم

(١) قال تعالى: ﴿انّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ سورة الرعد: ١١.

يُقدِم الإمام عليه السلام على قبول البيعة عندما طُلب منه ذلك بعد مقتل عثمان؟ ألم يكن الأولى الإقدام على التصدّي؟

الجواب يظهر بملاحظة كلام الإمام علي عليه السلام الذي ذكره في ذلك الوقت، فقد قال عليه السلام عندما رفض البيعة: (دعوني والتمسوا غيري فإنّا مستقبلون أمراً له وجوهٌ وألوان) ثم قال: (إنّ الآفاق قد أغامت، والمحجّة قد تنكّرت)[1]. لقد كان الإمام عليه السلام يرى أنّ الأمور أصبحت مختلفةً عمّا كانت عليه عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وهذا من الأمور الثابتة تاريخياً. فقد كان الإمام عليه السلام يرى انحرافاً في الكثير من الأمور، ويرى أنّ تولي الخلافة من قبَله يعني تغيير الكثير من الأمور التي كانت سائدةً آنذاك. فالإمام عليه السلام إذا تولّى الخلافة فسوف يقوم بعمليّة تغيير واسعة النطاق، ومثل هذا الأمر يحتاج إلى نوع خاص من الطاعة والإتباع من قبَل المسلمين، ولذا ألقى ذلك الكلام ليتمّ عليهمً الحجّة، لأنّ البيعة تعني أخذ العهد بالطاعة والإتباع، ولا يريد منهم الطاعة على ما يريدونه هم، وإنّما البيعة على ما يريده هو.

(١) العلامة المجلسيّ، بحار الأنوار، ج٤١ ص١١٦، دار الرضا - بيروت.



هناك عدّة نصوص صادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بحق إمامة علي عليه السلام نذكر منها:

١ ـ واقعة يوم الإنذار.

٢ ـ حديث المنزلة.

٣ ـ حديث الغدير. وقد نزلت بعد ذلك آية إكمال الدين وإتمام النعمة. وليس المراد من اليوم في الآية يوم بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يوم فتح مكة، ولا يوم تبليغ آيات البراءة، لأنّ ذلك كلّه لا ينسجم مع الآية التي تتحدث عن اليوم الذي حصل فيه اليأس لدى المشركين من محاربة الإسلام، وعن اليوم الذي كمل فيه الدين.

إنّ هذا اليوم هو يوم عيد الغدير، ويشهد لذلك أمران:

الأول تاريخي: وهو حديث يوم الغدير، وما حصل فيه من إعلان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لولاية علي عليه السلام وقد نزلت الآيات في ذلك اليوم.

الثاني من نفس الآية: وهو أنّ اليوم الذي أصبح فيه الدين في أمان من المشركين، وأصبح الخوف عليه من نفس المسلمين، كان في أواخر حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لأنّ قيامهم بأيّ تغيير في الدين سوف يؤدّي إلى زوال هذه النعمة لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾.

إنّ عدم إقدام الإمام عليه السلام على قبول البيعة إنما كان لأجل أنّه أراد القيام بعملية تغيير وإصلاح لما حدث من محاولات تحريف لرسالة الإسلام، ومثل هذا الأمر إنما يتمّ مع البيعة الخاصة على هذا الأمر. فالإمام رفض لأجل إلقاء الحجة على المسلمين الّذين يريدون مبايعته.

أسئلة الدرس

١. ما الفرق بين الدليل العقلي وبين النصوص في إثبات الإمامة؟

٢. ما هي واقعة الإنذار؟

٣. ما هي الإحتمالات المذكورة في تفسير يوم إكمال الدين؟

٤. إستدل على تفسير يوم إكمال الدين بالشواهد والقرائن.

٥. لماذا لم يتصدَّ عليٌّ عليه السلام بعد مقتل عثمان؟



المعاد



المبادئ العامّة للمعاد

عالـــم البرزخ

هدفيّة الخلق في القرآن

الروح في النصوص الدينيّة

العلم والروح





الدرس الثاني والعشرون

المبادئ العامّة للمعاد



أهداف الدرس

١ ـ إستعراض أدلة القرآن على المعاد من خلال الآيات القرآنية.

٢ ـ شرح نظرة القرآن للمعاد.

٣ ـ فهم الجنبة التربوية للمعاد.

٤ ـ عرض رأي العلم الحديث بالمعاد مع ذكر أمثلة.





تمهيد:

يجـد المُراجع لسِيَـر الأنبياء عليهم السلام هدفـاً مشتركاً من بعثتهـم، وهو هداية الناس إلى الإيمان بحقيقتين:

١ ـ الإيمان بالتوحيد.

٢ ـ والإيمان بالمعاد.

وقـد ركّـز القرآن الكريم على حقيقـة المعاد، إلى حدٍّ بلغـت فيه الآيات التي تتحـدّث عنه حوالي (١٤٠٠) آيـة. ولا شكّ أنّه لم يرِدْ مثل هذا العدد من الآيات في أيّ موضوع آخر، ولا جرى تأكيده بمثل هذه الكثافة.

مناهج إدراك المعاد:

إذاً، يدعونا القرآن إلى الإيمان والاعتقاد بالمعاد. وقد بلغت هذه المسألة حدّاً من التعقيد[1] ألجأت الكثيرين إلى القول بأنّ قضيّة المعاد تعبّديّة محضة، ليس لنا أمامها سوى التسليم بها، ولا سبيل إلى معرفة المعاد إلا بالوحي الإلهيّ.

(١) لكون الحديث عنه يرجع إلى الحديث عن شيء لم نشهد له مثيلاً من قبل.

وقد بذل العلماء جهوداً لإدراك المعاد، وسلكوا في ذلك مناهج شتّى، ولكنّها لـم تخلُ من إنحياز إلى ما يناسب قواعدهـم وأفكارهم المسبقة، كما فَعَلَ كثيرٌ مـن المحدّثين والفقهاء، والفلاسفة والحكمـاء، وأكثر العلماء المتأخرين، فكلّ فريق منهم نظر إلى المعاد من زاوية تخصّه، وتمّم المسألة بما يناسب مبانيه، ثـمّ إختار الآيات التـي تنسجم مع ما ذهب إليه، وعمد إلـى تأويل الآيات التي لا توافق مسلكه.

أمّـا المنهـج الذي سنتبعه، بحيـث لا ننظر إلى المعاد من زاويـة خاصّة، ولا نختـار مـن الآيات قسماً معيّناً، هـو أن ننطلق في بناء صيغـة المعاد من القرآن نفسـه، فنستعرض الآيات الدالّة على المعاد كما بيّنها القرآن، قبل السعي خلف الجهود العلميّة والعقليّـة والفلسفيّة والإجتهادات الخاصّة، وبالتالي لن يكون لنا أيّ فكـرة مسبقـة لنظريّة معيّنة عن المعاد تخلّ في فهم ما أراده القرآن، ثمّ في ما بعد نسعى وراء الجهود العلميّة والعقليّة وغيرها.

المعـاد في القرآن:

لـم تـرِد كلمة (المعاد) بهـذه الصيغة في أيّ آية من آيـات القرآن. فهي وإن كانـت مـن أشهر الأسمـاء الشائعة على لسـان المتشرّعين، إلا أنّـه لا وجود لها فـي التعبيـرات القرآنيّة الدالّـة على القيامة، بـل (المعاد) إصطـلاح اخترعه المتكلّمون[١] [٢].

نعـم، استخـدم القـرآن كلمـات شبيهـة بالمعاد مثـل (مـآب)، و(رجوع)،

(١) ولعلّ أوّل من ذكر مسألة عدم ورود كلمة (المعاد) في النصوص الإسلامية، العلامة المجلسيّ في اعتراضه على مسألة عودة الأرواح إلى الأبدان؛ حيث تساءل فيما إذا كانت هناك كلمة بالأصل تدلّ على عودة الأرواح للأجساد.

(٢) وأما استخدام القرآن لكلمة «تعودون» كما في الآية: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ الأعراف/ ٢٩، فهي وإن دلّت على العود، إلا أنّها لم تذكر «المعا د» بهذا الوزن بمعنى زمان أو مكان العود.

و(منتهى). وقد استخدمت هذه التعبيرات كلّها بمعنى العود والرجوع إلى اللّه، كما في قوله تعالى: ﴿...قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللهَ وَلا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[3].

نستنتج من ذلك أنّ مصطلح (المعاد) كي ينسجم مع التعبير القرآنيّ، فلا بدّ أن يكون بمعنى العودة إلى اللّه، دون غيره من المعاني.

أدلّة القرآن على المعاد:

إنّ القرآن الكريم يقيم الدليل على المعاد للإيمان والاعتقاد به، ودليله على نحوين:

١- **إنطلاقاً من مسألة التوحيد**: فمن يؤمن بوجود اللّه، وأنّه الخالق الحكيم لهذا الكون، لا بدّ أن يعتقد بأنّ هناك حكمة وراء هذا الخلق، حيث لا يمكن أن يكون خلق الحكيم عبثيّاً. ولو لم يكن هناك معاد لكان هذا الخلق عبثاً وبلا حكمة، يقول تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ؟!**﴾[4].

ثمّ إنّ الاعتقاد بقدرة اللّه المطلقة، يعني أنّه تعالى قادر على بعث كلّ شيء، بل إنّ مبدع الخلق الأول قادر على إعادته، وهو أهون عليه. وهو ما أشار إليه تعالى بقوله: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه..﴾[5].

٢- **انطلاقاً من نظام الخلق والتكوين**: إنّ الرجوع إلى النظام المحيط

(١) الرعد:٣٦.

(٢) العلق:٨.

(٣) النجم:٤٢.

(٤) المؤمنون/١١٥.

(٥) الروم: ٢٧.

بنـا، يدفع الإنسان إلى الإيمان بحقيقـة المعاد. فالمتأمّل في مراحل خلق الإنسان وتكوّنه، من مبدأ انعقاده نطفةً إلى صيرورته طفلاً فإنساناً كاملاً، ثـمّ موته، هذا المتأمـل يصل إلى حقيقة أنّ هذا السير التدريجيّ لا بدّ أن يستمـرّ إلى المعاد، قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُـمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِـنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ...﴾**[١]،وقـال أيضـاً: **﴿ثمّ إنّكم بعد ذلـك لميّتون، ثمّ إنّكم يوم القيامة تُبعثون﴾**[٢].

وكذلك يدعو القرآن من يرتاب بالقيامة، إلى النظر والتأمّل في تجدّد الأرض وانبعاث الحياة فيها بعد موتها، ليزيل أدران الشكّ والريب عن صدره.

حقيقة المعاد:

إنّ للمعـاد حقيقـة واقعيّة، إلا أنّ الإنسان قاصر عـن تصوّر حقيقته كما هي؛ لأنّه يعيش ضمن محيط يختلف عن محيط المعاد[٣]. ويمكن تشبيه ذلك بالجنين والنظام الذي يعيشه في رحم أمّه، حيث لا يبصر ما حوله، ولا يشعر إلا بنظامه الخاصّ المحيط به، ولذلك فهو لا يملك أيّ تصوّر عن حياته بعد الولادة، كذلك الإنسـان الذي يعيشـ الحياة الدنيا ويشعر بمحيطه الخاصّ، فإنّه يصعب عليه تصور الحياة الأخرويّة تصوّراً واقعيّاً.

وهـذا الأمـر لا يضرّ في اعتقادنا بالمعـاد؛ إذ يكفي الاعتقـاد بهذه الحقيقة ضمـن المقـدار الثابت، والذي أشـار إليه القرآن بشكل قطعـيّ محكم، فيكفينا

(١) الحج:٥.
(٢) المؤمنون/ ١٥-١٦.
(٣) كما نجد ذلك في الأمثلة التي يطرحها القرآن عن المعاد، فإنّها ترتبط بعالم غريب عن تصوّر ذهننا.

الاعتقـاد بوجود حياة أخرى غير الحياة الدنيا، وأنّها خالدة، وأنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين الحياتين، من قبيل ارتباط المقدّمة بالنتيجة والزرع بالحصاد.

فهـذه الثوابت والحقائق التي أخبر بها القـرآن لا يمكن إنكارها. في المقابل فإنّـه ليس من الضـروريّ معرفة كيفيّة العود، أو كيف تكون الحياة هناك، أو علّة خلود الحياة الأخرى وما شابه... ولا يجب على المُسلِم الاعتقاد بذلك.

القيامة في القرآن:

يثبت القرآن أن القيامة حتمية، لكنّه يشير إلى أن توقيتها مجهول لا يعلمه إلا الله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾[١].

ويصف القرآن القيامة وصفاً يصعب على الإنسان تصوّره، فهي لا تقتصر على الإنسان، بل تقترن بانقلاب كونيّ جذريّ وشامل، يستوعب كلّ ما في الكون.

هكذا نجد القرآن يتحدّث عن تحوّل الجبال إلى ما يشبه القطن الناعم: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾[٢]، ويطرأ على الأرض تحوّل لا سابق له: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾[٣]، وينطفئ نور الشمس وتتبخّر البحار وتنكدر النجوم: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾[٤]، ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[٥]...

الجنبة التربويّة للمعاد:

يستبطن المعاد جنبة تربويّة بارزة، وهي الإرتباط الوثيق بين الحياتين الدنيا

(١) سورة الأعراف: من الآية ١٨٧.
(٢) سورة القارعة: ٥.
(٣) سورة ابراهيم: من الآية ٤٨.
(٤) سورة التكوير: ١-٢.
(٥) سورة التكوير: ٦.

والآخرة، وقد عُبّر عنها في الحديث النبويّ الشريف: (الدنيا مزرعة الآخرة)[1]، بل كلّ أحاديث المعاد صدرت في إطار هذه الجنبة.

ومفاد هذه الفكرة أنّ كلّ ما نفعله في دار الدنيا سنجده في تلك الدار، يقول تعالى: ﴿**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً**﴾[2]، ﴿**فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره...**﴾[3]، وكذا في كثير من الآيات...

ثمّ إنّه لشدّة تأكيد القرآن على حضور الأعمال يوم القيامة، ذهب بعضُ المفسّرين إلى القول بحضورها حقيقة، فيما حمل آخرون التعبير القرآنيّ على المجاز؛ لأنّ الأعمال تحصل في الدنيا وتفنى، فيما قال فريق ثالث إنّ صورتها هي التي تحضر في الآخرة، ولعلّه هو الأقرب!

وعلى كلّ حال فالتعبير القرآنيّ صريح بأنّ كلّ ما نعمله في الدنيا نجده في الآخرة. وما أبلغ التعبير الذي استخدمه القرآن في بيان هذا المعنى، إذ يدعو الإنسان إلى النظر في أعمال الدنيا على أنّها واقعة في الآخرة، حيث يقول تعالى: ﴿**وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ**﴾[4].

المعاد والعلم الحديث:

طُرِحت في العصور القديمة إشكالات حول المعاد. وقد أعان العلم الحديث بتطوره على حلّ هذه الإشكالات، وساعد على فهم المعاد بشكل عامّ أكثر ممّا سبق.

(١) بحار الأنوار ج٦٧، ص٢٢٥.
(٢) آل عمران:٣٠.
(٣) الزلزلة/٧-٨.
(٤) الحشر/ ١٨. وتُلفت هذه الآية إلى ضرورة مراعاة الدقّة في كلّ ما نبعثه زاداً إلى تلك الدار: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّه وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّه﴾ مؤكّدةً على المراعاة بتكرار قوله (اتقوا اللّه)، فلا بدّ أن نخلص العمل ونضع اللّه نصب أعيننا، فإنّ الناقد بَصير، ﴿إِنَّ اللَّه خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

فقد توقّف القدماء أمام مجموعة من تفاصيل المعاد، التي لم تكن مقبولة علميّاً لديهم، بحيث ألجأهم ذلك إلى ضرب من التأويل والتوجيه، كمسألة تحوّل الأرض إلى دخان، حيث كانوا يفترضون أنّ نظام الأفلاك كان على هذه الصورة منذ القدم وسيدوم عليها إلى الأبد، وكذا الكلام بالنسبة إلى كلّ ما يشير إليه القرآن من انقلاب كونيّ في أنظمة الوجود حيث يطال التغيّر الشمس والنجوم والبحار...

أمّا في عصرنا الحالي وبعد الإكتشافات العلميّة الحديثة، فإنّ هذه المسائل أصبحت محلولة ومقبولة، ولم يعد العلم الحديث معارضاً لنظريّة المعاد بالشكل الذي طرحه القرآن وفهمه المفسّرون، فهذا العلم إن لم يؤيّدها ويتوقعها، فهو على الأقلّ لا ينفيها.

رفع إستبعادات القيامة (الحياة مرّة أخرى) علميّاً[1]:

١ـ سبات الطبيعة ويقظتها:

في الطبيعة من حولنا سبات ويقظة يعمان الموجودات، ففي الإنسان سبات ويقظة خلال الليل والنهار، وفي بعض الحيوانات كل ستّة أشهر، كما في الطبيعة ذلك سنويّاً.

كما أنّ هناك سباتاً ويقظة في النوع ككلّ، فإنّ موت إنسانٍ يمثّل سباتاً في النوع الإنساني، كما أنّ ولادة آخر تمثّل يقظة لهذا النوع.

إذاً، إنّ مسار الطبيعة برمّته هو عبارة عن تعاقب حالات السبات واليقظة. والقرآن أكّد هذا الأمر واعتمد عليه للتعبير عن الموت والحياة، ليقول في ما بعد إنّ القيامة ليست إلا واحدة من اليقظات أو الإنقلابات، نعم هي يقظة على مستوى

(١) هذا الكلام ذكره المهندس بازركان في كتابيه (الطريق القويم) و (درس التديّن)، وقد تعرّض لها الشهيد مطهّري من خلال المداخلات التي جرت بينه وبين هذا المهندس خلال هذه البحوث.

الأرض والشمس والنجوم... هي عبارة عن إنقلاب أو يقظة أو حياة كليّة.

٢. ثبات الطبيعة وبقاؤها:

إنّ كلّ ما هو موجود في هذه الطبيعة باقٍ لا يُعدم، وما نتخيّله من إنعدام ليس أكثر من إنحلال وتحوّل إلى شيء آخر.

وفي النتيجة إنّ الآثار تبقى ماكثة، يموت الأفراد بيد أنّ آثارهم وما اكتسبوه باقٍ في الطبيعة والوجود.

٣. تجدّد الحياة بعد الموت:

إنّ المتابع للأبحاث العلميّة يعثر على نماذج وأمثلة كثيرة لتجدّد الحياة بعد الموت، كما في زراعة الأنسجة من بدنٍ ميت في بدن حيّ بحيث تعود هذه الأنسجة للحياة، والإحياء مجدّداً لمن يسجّل ميتاً طبيّاً بالتنفس الإصطناعيّ والصعقة الكهربائيّة وغيرها، حيث تعود الأجهزة - من قبيل القلب وجهاز التنفّس - للعمل من جديد. بل أكثر من ذلك، فقد تمّ إحياء أموات قد توفوا فعلاً بالرصاص عبر ضخّ الأوكسجين وترميم الأجزاء التالفة وتبديل الدم.. كذلك نوم المرتاضين لعدّة أيّام بل أشهر في القبر...

كلها أمثلة على إمكانيّة تعطيل الحياة الإنسانيّة وإحيائها مجدّداً في شروط ملائمة، بل إذا عمّمنا نظرتنا إلى الحياة بحيث تشمل الحيوانات والنباتات، فسنجد أمثلة أبرز نشهد فيها بقاء الحياة ونموّها وتشكّلها مجدّداً.

٤. الطبيعة واختزال الأجيال وحفظها:

إنّنا إذا تأمّلنا في الطبيعة لوجدنا فيها قدرة على تكثيف عدّة أجيال واستخلاصها في بيئة صغيرة، كما أنّ فيها قانوناً يحمي هذا التكثيف ويحافظ عليه، وهو ما يعبّر عنه القرآن بـ (القرار المكين).

هــذا كلّه يندرج تحــت النظريّة العلميّة القائمة على أساســ أنّ أيّة قطعة من جسم الإنسان تستطيع أن تعيد إنتاج الإنسان الأوّل عينه بشكله وصفاته وخواطره ذاتها لو وضعت في محيط مناسب ونمت، تماماً كما تفعل النطفة والبذرة والجذر وغيرها... وهذا الشخص سيكون وارثاً للشخص الذي سبقه واستمراراً له.

ولـو كان المحيط الجديد ينطوي على شروط أفضل وتتوافر فيه لوازم أنسب مـن تلك الموجودة فـي الدنيا، لحصل لتلـك القطعة نمـوّ إستثنائيّ بحيث يرى الشخص الجديد نتاج وعواقب الأعمال السابقة المتمثّلة بصورة ملكات وروحيّات مكتسبة على نحو واسع وشديد جدّاً، وستبرز في وجود الإنسان مكتسبات وتبعات ما تعاطاه الإنسانُ مع المؤثّرات الخارجيّة بحسب ردّ الفعل الصادر عنه والسلوك الذي انتهجه، وسيكون لهذه الحالات وما أنتجه الشخص أو الملكات والمكتسبات إنعكاس في جميع أنحاء بدنه..

فـي النتيجـة: إن في الطبيعة قـدرة على أن تختزل وتستخلصـ عدّة أجيال فـي نقطة صغيرة، تستودعها الخليّة الحيّة هــذه أو النطفة والبيضة. ثمّ إنّ هذه الأشيــاء تتنــزّل عن حــدود الــذرّة ـ بمعناها الكيميائــيّ ـ لتبلغ حالــة الإلكترون، وبالتالــي تؤمّــن لنفسها عندئذ حمايــة كاملة ومصونيّة تامّــة، وتكون بمنأى عن تقلّبات الهواء والبرد والحرّ والعوامل الميكانيكيّة.

وهكــذا يكون لإحدى خلايا جســم الإنسان ـ التي تحمــل جميعها خصائصه مسؤوليّــة إحيــاء كل فــرد مــن أفــراده[1]. وهذه الخليّــة على غاية مــن الصغر ومحفوظة وفق ما بيّنّا، بحيث لو افترضنا أن ذئباً أكل هذا الإنسان، ثمّ أكل النمرُ

(١) إذاً تكون خليّة واحدة من بين الخلايا التي كانت تحمل خصائص الإنسان هي المسؤولة عن إحيائه، ولذلك لا يصحّ الإشكال بأنّه ما دامت خصائص الإنسان تتوزّع على الخلايا كلّها، فما الذي يمنع أن يحشر من كلّ إنسان شخصيّات كثيرة، كما تنبت من أقلام الأشجار المغروسة أشجار كثيرة؟ والقرآن لا يتحدّث في حشر الإنسان الواحد عن أكثر من شخصيّة واحدة.

هـذا الذئب، لبقيت هذه الذرّة محفوظـة في أي صورة كانت في أعماق البحر أو أعالي الجبـال، فإنّها ستكون وارثة لجميع خصوصيّـات الشخصيّة ومكتسباتها والذاكرة من بيـن ذلك، ثم في القيامة تحلّ حالة التمايز والإنفصال، وتبدأ في ذلك اليوم تلك الذرة المحفوظة بالنموّ لتنتج الإنسان بكامل شخصيّته. نعم قد يكون البدن الذي يعود فيه هو بدن جديد فحسب[١].

إنّ هذا كلّه يثبت أنّه بالإمكان عودة الإنسان بمعطياته واستعداداته وشخصيّته ذاتهـا. ويتّضح من خلال ذلـك أنّ ما نتخيّله من فاصلة كبيـرة جدّاً بين الحياة والموت ليست كذلك، بل كأنّ الموت والحياة درجتان لحقيقة واحدة، بحيث يكون مصيـر الإنسان بعد القيامة بحسب ما كان عليه فـي الدنيا من عقيدة ومقصد ومسيـر، وما قام به من أفعال وأعمـال، وطبيعة الحالة التي اعتمدها في تنظيم نفسه واستكماله، إذ سيكون ذلك كلّه ميراثاً يرجع إليه في القيامة مجدّداً.



(١) وهـذا لا يضـرّ في كون المُعاد هو نفس الشخص، فنحن نبدّل بدننـا في حياتنا مرات عديدة، من دون أن يؤثّر ذلك في كوننا ذاتنا، وبهذا تنحلّ شبهة الآكل والمأكول التي طُرحت في الكتب الكلاميّة وغيرها...

خلاصة الدرس

- إنّ المنهـج الصحيـح لإدراك المعاد وبناء صيغته، هـو الإعتماد على الآيات القرآنيّـة، دون الإنطـلاق من خلفيّـات معيّنة نمارسـ على أساسهـا الاستدلال العلميّ والعقليّ.

- يقيـم القرآن الدليل علـى المعاد تارة انطلاقاً مـن التوحيد، فاللّه حكيم لا يخلـق شيئاً عبثـاً، وهو قادر على بعـث الأشياء بعد موتها، وأخـرى انطلاقاً من نظام الخلق والتكوين الذي يسير بشكل تدريجيّ نحو المعاد بلا شكّ أو ريب.

- إنّ ذهـن الإنسان قاصر عـن تصوّر المعاد، لأنّ الإنسـان يعيش في محيطه وعالمـه الـذي يختلف عن عالـم المعاد. ولكن هـذا لا يؤثّر في اعتقـاد المسلم بالمعاد، إذ يكفيه الاعتقاد به ضمن المقدار الذي أشار إليه القرآن بغض النظر عن تفاصيله وكيفيّته.

- يشيـر القرآن إلى المعاد على أنّـه انقلاب جذريّ وشامل بحيث يصعب على الإنسان تصوّره.

- تشـكّل مسألة المعـاد عاملاً تربويّاً بامتياز. والقـرآن يؤكّد على هذا العامل على أساس أنّ الأعمال في الدنيا سيجدها الإنسان حاضرة في تلك الدار.

- أعـان العلم الحديـث على فهم مجموعة من مسائل المعـاد، التي كانت تعدّ وفـق القدماء مشكلة. وبشكل عامّ فإنّ العلم الحديـث إن لم يتبنّ مسائل المعاد فهو لم يعد ينفيها، بل يرتفع من خلاله الإستبعاد للقيامة وللحياة مرّة أخرى.

أسئلة الدرس

١. ما هو المنهج الصحيح في إدراك المعاد؟

٢. كيف استدل القرآن على المعاد؟

٣. ما هي الجنبة التربوية في المعاد؟

٤. هل يجب على المسلم الاعتقاد بتفاصيل المعاد؟

٥. ما هو رأي العلم الحديث في المعاد؟



الدرس الثالث والعشرون

عالـــم البرزخ



أهداف الدرس

١ ـ فهم نظرة الطب والقرآن للموت.

٢ ـ القدرة على شرح بعض الآيات الحاكية عن الحياة بعد الموت.

٣ ـ تعداد أصناف البشر بعد الموت.

٤ ـ فهم إشكال الكفار حول الموت والقدرة للرد عليه.









تمهيد:

نعتقد ـ نحن المتديّنين ـ أنّ الإنسان بعد أن يموت سوف يُبعث في يوم القيامة يوم الجمع الأكبر. لكن هناك فاصلة زمنيّة طويلة بين الموت والقيامة تمتدّ آلاف بل ربما ملايين السنين، فكيف تكون الحال في هذه الفاصلة؟

هل هي سكونٌ عظيم يشبه السُبات؟ أم هي لون آخر من ألوان الحياة؟

إنّ معرفة ما يدور في هذه الفترة يسوقنا إلى نتيجتين مهمّتين:

١ـ إنّ هذه المعرفة بذاتها هي تعبير عن جزء من عوالم ما بعد الموت.

٢ـ تشكّل هذه المعرفة إلى حدّ كبير قرينة تساعد على فهم القيامة نفسها.

نظرة القرآن ونظرة الطبّ:

لا ينظر الطبّ إلى الإنسان إلا باعتباره جسماً، ولذا فهو يعتبر الموتَ تلفاً وفساداً للإنسان، فيكون شبيه الآلة إذا عطبت أو الجسم الطبيعيّ إذا تحلّل، حيث يفقد بذلك هويّته وشخصيّته ولا يعود إليها أبداً.

أمّا القرآن الكريم فينظر إلى هذه الأمور بشكل أعمق، ويراها على حقيقتها، فالموت في المنطق القرآنيّ ليس تلفاً وفساداً وصرفَ انهدام، بل هو انتقال إلى مكانٍ جديد يبقى فيه الإنسان حيّاً إلى يوم القيامة، حيث إنبعاث البشر من القبور أحياءً وحيث الحشر. وسنتعرّض إلى تفصيل ذلك في ما يلي.

القرآن والحياة بعد الموت:

تشير مجموعة من الآيات القرآنيّة إلى حقيقة الفترة الفاصلة بين الموت والقيامة، وإلى أنّ الإنسان يكون حيّاً في هذه الفترة. وتستمرّ حال الإنسان هذه إلى يوم القيامة، حيث يعيش في عالم أطلق عليه القرآن اسم (البرزخ)، وتبعت القرآن الكريم على ذلك الأحاديث وكلمات العلماء.

والبرزخ في اللغة هو الحائل والفاصل بين شيئين. وفي القرآن تشير هذه الكلمة إلى فترة ما بعد الموت إلى يوم البعث: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1]، وبالطبع فإنّ كلمة (وراء) استعملت بمعنى: (ما هو آتٍ في المستقبل) بقرينة: ﴿إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾.

ونستعرض في ما يلي الآيات التي أشارت إلى حياة الإنسان في عالم البرزخ:

١ـ الوفاة:

يعتبر القرآن الموتَ وفاة، يقول تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾[2]، وفي آية أخرى: ﴿...وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

(١) سورة المؤمنون: من الآية١٠٠.

(٢) سورة السجدة:١١.

(٣) سورة يونس:١٠٤.

فيستخـدم مشتقـات مـادّة (وفـى)، ومعنـاهـا: (إستيفـاء الشـيء وقبضه بتمامـه)[1] بإجماع أهل اللغـة، فالمعنى أنّ الله يأخذ الأنفس بتمامها وكمالها عندما يحين أجلها.

ولا تعني هذه المادة الفوت والهلاك والزوال. كما قد يتوهّمه البعض. ولا ربط لها بذلك.

والقرآن في إحدى هذه الآيات يردف الموت بالنوم، ويعتبر أنّهما معاً من نوع توفّي النفس وعزلها، ونحو من الإنفصال: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا**﴾[2]...

نعـم! يمسك الله التـي قُضي عليها الموت بحيث تكون الوفـاة تامّة: ﴿**فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَـى عَلَيْهَا الْمَوْتَ**﴾، وتؤجَّـل الأخرى، بحيث تكون الوفـاة مؤقّتة: ﴿**وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً**﴾.

فالنـوم الذي لا نـدرك من حقيقته سـوى ضعف شعور الإنسـان بحيث يكون منقطعاً عن واقعنا، يفسّره القرآن على أنّه نوع من عزل النفس المؤقت.

والموت حالة شبيهة بهذه الحالة وليس هو هلاكاً وفساداً وتلفاً.

٢. التصريح بالحياة:

مـن أصرح الآيات الدالّة على عدم الفنـاء والحياة بعد الموت، قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقُولُـوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَـلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ**﴾[3]، كما تَكرّر مفادها في آية ثانية.

---

(١) معجم مقاييس اللغة ج٦، ص١٢٩، مادة (وفى).

(٢) سورة الزمر:٤٢

(٣) سورة البقرة:١٥٤.

وهذه الآية واضحة في الدلالة على الحياة بعد الموت، بل لا تدانيها بصراحتها آية أخرى.

لكـن الذين أنكروا الحياة بعد الموت أوّلوا الآية وحملوها على المجاز؛ فقالوا إنّهـا بمعنـى أنّ الشهداء يبقون بعـد موتهم أحياء في قلوب النـاس، أي إنّ ذكر الشهـداء وأسمائهم خالـدة حيةّ بعد فقدهم، فهي من قبيـل التعبير: (أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة)[١].

وفي الواقع هذا الكلام في غير محلّه:

أولاً: إنّ تعبيـر الآيـة الكريمة في ذيلها ﴿**ولكـن لا تشعرون**﴾ ينافي تماماً ما ذُكـر، إذ لـو كان المعنى أنّه مع عدم حياتهم فإنّهم ما زالوا خالدين في النفوس والقلـوب، فيشعر النـاس بهم كأنّهم أحياء، فكيف يعود ليخاطبهم القرآن بأنه ﴿ **ولكن لا تشعرون**﴾؟!

ثانيـاً: إنّ الآيـة الثانيـة التي كرّرت مفاد هـذه الآية، وهي قولـه تعالى: ﴿**وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِـي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِـنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِـنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُـونَ**﴾[٢]، إنّ هذه الآية تتحدّث بصراحة عـن أنّ هؤلاء الشهداء بعد موتهم يُرزقـون ويفرحون ويستبشرون، وهـذا يتنافى مع القول بأنّ حياتهم مجرّد خلود أسمائهم في القلوب.

ثـمّ إنّ البعض ادّعى اختصاص هذه الحيـاة بالشهداء؛ لأنّ هذه الآية خاصّة بهم.

(١) مصدر نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة ١٤٧.

(٢) آل عمران:١٦٩- ١٧٠.

ولكن نقول: صحيح أنّ تلك الحالة من الرزق والفرح والإستبشار خاصّة بالشهداء، إلا أنّه من غير المحتمل في المقابل أن تكون الأصناف الأخرى من البشر ـ غير الشهداء ـ يلفّها سكون وفناء مطلق، بل لا بدّ أنّهم يعيشون حياة تتناسب مع ما يليق بما عملوه في هذه الدنيا، كما استحقّ الشهداء هذا النوع من الحياة.

فالآية حينما تشير إلى الحياة السعيدة التي يحياها الشهداء بعد موتهم، فهي تنبّه إلى أنّ لكل بني البشر حياةً بعد الموت تناسب ما عملوه في الدنيا.

٣ـ حوار الملائكة والأموات:

تشير الآيات القرآنيّة إلى حوار يجري بين الملائكة وبين جماعة من الأشقياء، يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً**﴾[1]، وهذا الحوار خير دليل على أنّ هؤلاء يعيشون ضرباً من الحياة.

كما ورد حوار آخر بين الملائكة وجماعة من الطيّبين بعد الموت مباشرة، ويدلّ على المراد أيضاً بوضوح، جاء في الآيات الشريفة: ﴿**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[2].

كما تصرّح مجموعة آيات أخرى بأنّ بعض الأموات عندما يرى وضعه وخيماً، يطلب العودة إلى الدنيا ليعمل الصالحات: ﴿**رَبِّ ارْجِعُونِ* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً**

(١) النساء:٩٧. وهذه الآية في مقام بيان وظيفة الذين تضرّ بدينهم حياتهم في دار الكفر، وأنّه كان عليهم أن ينتقلوا ويهاجروا إلى حيث يمكنهم حفظ دينهم.

(٢) النحل:٣٢.

فِيمَا تَرَكْتُ﴾[١]، وهذا يدلّ على أنّ الإنسان يبقى حيّاً بعد موته، فيكون له شعور وإدراك، بل يكون له أمانٍ وطلبات...

٤ـ مؤمن آل ياسين:

يذكر القرآن في سورة ياسين (يس) قصّة رجل آمن بالرسل الثلاثة الذين أُرسلوا إلى قريته وقام بتبليغ رسالتهم الإلهيّة[٢]. يتحدّث القرآن عن أنّه وبعد أن قُتل أُدخل مباشرة إلى جنّة في عالم البرزخ: **﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾**[٣]. وحياتُه في جنّة بعد موته مباشرة، وتأسّفُه على قومه وتمنّيه أن يهتدوا لينالوا مثلها، خيرُ دليل على الحياة بعد الموت وقبل القيامة.

وهنا نلفت إلى أنّه ليس من الغريب أن يدخل مؤمن آل ياسين الجنّة قبل يوم القيامة؛ إذ الآيات القرآنيّة لا تتحدّث عن جنّة واحدة فقط بل عن جنّات متعدّدة، فهناك (جنّة الخلد)، و(جنّة عدن)، و(جنّة الله) التي هي فوق بقيّة الجنان...والذي يفهم من القرآن أنّ الجنّة ليست مكاناً يختصّ بالآخرة. وقد نقل الفريقان، السنّة والشيعة، الحديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: (القبر إمّا روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران)[٤]، فالمراد جنّة البرزخ أو ناره لا الآخرة.

٥ـ المشاهدة في اللحظات الأخيرة:

ورد في مقطع من آيات سورة الواقعة إشارة إلى الفترة الأخيرة من حياة الإنسان في الدنيا، ولحظات إنتهاء هذه الحياة: **﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ* وَأَنْتُمْ**

---

(١) سورة المؤمنون: من الآية٩٩ و ١٠٠.

(٢) ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ* إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ﴾.... ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (يّس:١٣- ١٤) و... يّس:٢٠.

(٣) سورة يس: ٢٦-٢٧.

(٤) بحار الأنوار/ ج٦، ص ٢٧٥.

﴿حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ* وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لا تُبْصِرُونَ﴾[1].

في هذا المقطع يذكر القرآن أنّ الحدّ الفاصل والأخير بين الحياة والموت هو بلوغ الروح الحلقوم، حيث لا يمكن إعادة الحياة للمحتضر عندما تبلغ ذلك المكان. كما يستفاد من الأخبار والروايات. وأنّ الإنسان في هذه الحالة يعيش حالتين: من ناحية هو ينظر إلى هذه الدنيا ومن حوله من الناس، ومن ناحية أخرى يعاين بعضاً من معالم العالم الآخر فيشاهد وضعه هناك، فيرى أعماله والأشياء بصورة مثاليّة، كما يرى الملائكة وأولياء الحقّ.

وفي النتيجة، تشير هذه الآيات إلى خروج النفس أو الروح من البدن تدريجيّاً حتى تصل إلى الحلقوم، المرحلة الحاسمة التي يعاين فيها الميت عالمه القادم فضلاً عن الحالي. وهذه الحالة هي حالة الموت. وعلى ضوئها يتّضح أنّ ماهية الموت قرآنيّاً هي الإنفصال والإنقطاع، وليس الفناء والإندثار.

٦. تصنيف البشر:

يصنّف البشر بعد موتهم مباشرة إلى ثلاثة أصناف:

أ. **المقرّبون**: وهم الذين سبقوا إلى الخيرات في الحياة الدنيا.

ب. **أصحاب اليمين**: وهم أدنى درجة من سابقيهم.

ج. **أصحاب الشمال**: وهم الأشقياء الذين كانوا من المكذّبين الضالين.

والآيات في سورة الواقعة تشير إلى هذا التصنيف: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ* فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ* وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ* فَسَلامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ* وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ* فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ* وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ﴾[2].

(١) سورة الواقعة:٨٣-٨٤-٨٥.

(٢) سورة الواقعة:٨٨ إلى ٩٤.

وتأتـي هذه الآيات عقب الآيات التي تحدّثت عـن وصول الروح إلى الحلقوم، والتعبير عند التصنيف فيها بـ(أمّا)، التي تدلّ على الإتصال في اللغة، يشير إلى أنّ هـذا التصنيف يصار إليه مباشرة بعد الموت بلا أيّ تأخير ولا حالة منتظرة ساكنة، أي قبل يوم القيامة.

كما أنّ هذه الآيات أشـارت إلى مرحلتين من الثواب والعقاب، تكون المرحلة الأولى منهما بمنزلة المقدمة للثانية:

بالنسبـة للمقربين فهم فـي (روح وريحان) في مرحلتهم الأولى - أي في عالم البـرزخ - وفـي الثانيـة - أي فـي يـوم القيامة - في (جنّـة نعيم). أمّـا المكذّبون فيُستقبلـون أوّلاً فـي (نُزُل مـن حميم)، إلـى أن يأتي يوم القيامـة ليساقوا إلى (تَصْليَة جحيم)[1]. ولم تشرِ الآيات إلى مصير أصحاب اليمين تفصيلاً، سوى أنّهم في مأمن وسلام.

مـن ذلك كلّه نستفيد وجود حياة بعد الموت مباشرة تستمرّ إلى يوم القيامة، حيث الحساب بالكمال والتمام.

٧ - النفس المطمئنّة:

فـي سورة الفجـر، يخاطب الله النفس بعد موتها: ﴿يَا أَيَّتُهَـا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَـةً مَرْضِيَّةً﴾[2]. وهذا الخطاب لا يمكن أن يكون إلا مع كائن مدرك وحيّ، وإلا فلا معنى للخطاب مع معدوم قد تلاشى.

كما أنّ اطمئنان النفس الذي تشير إليه الآية لا يمكن أن يتمّ إلا بذكر

---

(١) لم تشر الآيات إلى تفصيل ما يعيشه أصحاب اليمين في المرحلتين، سوى أنّها عبّرت عن أنّهم في حالة جيّدة وعلى خير ﴿فسلام لك مِن أصحاب اليمين﴾.

(٢) الفجر: ٢٧-٢٨.

اللّه: ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، وهذا الذكر ينطلق على أساس الإيمان والمعرفة التامّة، فلا يكون إلا من كائن حيّ مدرك وعارف.

كذلـك طلب الرجوع إلى اللّه من هذه النفس لا يكون له معنى إذا كانت تذوي وتتلاشى وتسير نحو الفناء والإنتهاء.

٨ ـ الموت أمر وجوديّ:

يتعاطى القرآن مع المـوت على أنّ له مَلَكاً معيّناً وملائكة مخصّصين، تماماً كما يتعامل مع الحياة. ولو كان الموت نهاية الحياة فلا معنى لبعث رسل وملائكة تقوم بالقبض والتوفّي وما إلى هنالك[2].

نعـم، يذكر القرآن أنّ الرزق ينعدم بعد المـوت مباشرة[3]، مع أنّ الرزق من خصائـص الحيـاة. إلا أنّ ذلك في الواقع لا يعني أن الميـت يفنى، بل ذلك لأن المـوت يمثّل حالة أقوى وأشدّ وأكثر نورانيّة من الحياة العاديّة، فهو ليس بحاجة إلى رسل رزق أصلاً، لكونه أسمى من الحياة العاديّة وليس لكونه فناءً وانتهاءً.

ويمكن تشبيه هذه الحالة بخروج الجنين من رحم أمّه، حيث ينتقل إلى حياته الطبيعيّـة التي هي أشدّ من حياتـه الجنينيّة، وهذا يتمّ دون أن تُسلب منه حياته السابقة.

٩ ـ الموت والحياة مرّتين:

ورد فـي الآية الشريفة على لسـان المنتظرين ليوم القيامة: ﴿قَالُـوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا

(١) الرعد: من الآية٢٨.

(٢) ويشيـر إلـى حقيقة أنّ الموت أمر وجوديّ قوله تعالى: ﴿الـذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً﴾ سورة تبارك. آية ٢.

(٣) أمّا الآيات التي تشير إلى الرزق هناك، كما في الآيات التي ذكرناها في مقام الشهداء: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، فهذا الـرزق المذكـور في ذلك العالم ليس من قبيل الرزق الذي يقسمه اللّه في الحياة الدنيا، بل المقصود أنّهم مكرّمون منعمون في ذلك العالم.

اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾[1]. في الآية إشارة ودلالة على الموت والحياة مرّتين، ولو لم يكن هناك برزخ لقالوا: (ربّنا أمتّنا مرّة واحدة، وأحييتنا مرّة واحدة). فالآية تدلّ على وجود عالمين قبل يوم القيامة: عالم الدنيا والطبيعة، وعالم البرزخ؛ فالإنسان يكون حيّاً ثمّ يغادر هذه الدنيا، فيحيا في البرزخ، وعندما يحين موعد القيامة يغادر البرزخ ليحيا في عالم ثالث جديد[2].

ثمّ إنّ كلّ حياة جديدة تمثّل الموت بالنسبة إلى سابقتها. فعندما يغادر الإنسان هذا العالم إلى البرزخ بالموت، يعدّ ميتاً في هذه الحياة الدنيا وحيّاً حسب البرزخ، وعندما ينهض في القيامة فكأنّه مات في البرزخ وأُحيي فيها. فالحياة في البرزخ موت الدنيا، كما أنّ حياة القيامة موت البرزخ.

١٠. إشكال الكفّار:

يبيّن القرآن في آياته اشكالاً للكفّار على البعث، وذلك قولهم المحكيّ في القرآن: ﴿**وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ**﴾[3].

والملاحظ أنّ الله يدعو النبيّ إلى ردّ إشكالهم بالحقيقة التالية: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[4]، فللوهلة الأولى يظهر أنّ هذا الجواب لا يتسق مع إشكالهم.

لكن مع التأمّل يتّضح أنّ الكفار هنا لا يستشكلون بـ(تفتّت العظام وصيرورتها

(١) غافر:١١.

(٢) البعض يستدلّ بهذه الآية على الرجعة، فلاحظ!

(٣) سورة السجدة:١٠.

(٤) سورة السجدة: من الآية١١.

رميماً)، كما في الآية: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[1]، ليجيبهم بأنّ الذي خلقها أوّل مرّة هو الذي يجمع ذرّاتها، وهو أهون عليه، وإنّما الإشكال هنا ناشئ عن اعتقادهم فناء شخصيّة الإنسان وذاته وانعدامها بالموت، لا الجسد فقط. وعليه كيف يمكن لهذه الشخصيّة المعدومة أن تعود؟! ولذا جاء الجواب بأنّهم مخطئون في فهم الموت على أنّه انعدام، بل هو انتقال ووفادة يتولاها ملك الموت. فصحيح أنّ جسد الإنسان يفنى ويتلاشى ويهترئ، لكن هذا الجسد لا يعبّر عن الشخصيّة الحقيقيّة للإنسان؛ إذ شخصيّته محفوظة في روحه التي قبضها ملك الموت. وهكذا يظهر تمام الإنسجام بين السؤال والجواب.

وسيأتي التعرّض تفصيلاً إلى هذه الروح التي بها يحيا الإنسان حياته في البرزخ بعد تلف وتلاشي جسده وبدنه[2].

النتيجة:

تدلّ مجموعة الآيات التي رصدناها، على أنّ للإنسان ما بين الموت والقيامة نوعاً من الحياة، أُطلق عليها اسم (الحياة البرزخيّة).

(١) سورة يس:٧٨.

(٢) لاحظ الفصلين الرابع والخامس.

خلاصة الدرس

- ينظر الطبّ إلى موت الإنسان على أنّه انعدام وفناء، أمّا القرآن فيعتبر الموت حياةً جديدة للإنسان في عالم جديد من عوالم الآخرة هو عالم البرزخ. ويتبيّن ذلك بمراجعة الآيات القرآنيّة المتعرضة للموت:

١- يعتبر القرآن الموت وفاة. والوفاة ليست أكثر من استيفاء الشيء وقبضه بتمامه. فالموت ليس سوى استيفاء اللّه النفوس وأخذها بتمامها، دون أن يكون هناك زوال أو هلاك أو ما شابه...

٢- وتصرّح آيات أخرى بأنّ الإنسان بعد الموت يعيش حياة أخرى. وتشير إلى أنّ هذه الحياة تتناسب مع ما قدّمه في هذه الدنيا.

٣- وتورد آيات أخرى حوارات تجري بين الملائكة والأموات مباشرة بعد الموت، ممّا يدلّ على أنّ الإنسان في تلك المرحلة حيّ في عالم آخر.

٤- من الآيات التي توضح بعض ملامح عالم ما بعد الموت- البرزخ- الآيات التي تتحدّث عن مؤمن آل فرعون. ويستفاد منها أنّ في ذلك العالم أيضاً هناك جنّة يمكن للإنسان أن يدخلها مباشرة بعد موته وقبل يوم القيامة وجنانه.

٥- تتعرّض آيات أخرى لحالة الموت، وتبيّن أنّها نوع من الإنفصال والإنقطاع الذي يحصل تدريجيّاً. وفي مراحله الأخيرة يعاين المحتضر عالمين، عالمه الحالي والعالم القادم بعد موته.

٦- كما تشير الآيات إلى مصير الميت في ذلك العالم، وأنّ فيه أيضاً نوعاً من الجزاء. ولذا هي تشير إلى مرحلتين من الجزاء، المرحلة الأولى هي في عالم البرزخ، والمرحلة الثانية وهي التي يتمّ فيها الجزاء والحساب بالتمام والكمال في يوم القيامة.

٧ـ يخاطب الله النفس المطمئنة بعد موتها، كما يُبيّن بعض الآيات. وهذا الخطاب من الله وهذا الإطمئنان للنفس لا يمكن أن يكون إلا من كائن له شعور وإدراك.

٨ـ إنّ للموت في القرآن ملائكة مخصّصين، تماماً كما للحياة الدنيا ملائكتها، وهذا يعني أنّ الموت أمر وجوديّ وليس انعداماً وفناءً، وإلا لم يكن معنى لذلك.

٩ـ تشير الآيات إلى عالمين يسبقان عالم القيامة: عالم الدنيا والطبيعة، وعالم البرزخ. والإنتقال من كل عالم يمثّل الموت في هذا العالم، والدخول في عالم جديد يمثّل حياة فيه.

١٠ـ ويعيش الإنسان حياته في عالم البرزخ بروحه، بعد أن يفنى ويتلاشى جسده، كما تبيّن الآيات الشريفة.



أسئلة الدرس

١. أين يكون الإنسان في الفاصلة الزمنيّة بين الموت والقيامة؟

٢. كيف ينظر الطبّ إلى الإنسان بعد الموت؟ وما هو رأي القرآن؟

٣. الآيات التي تصرّح بأنّ الشهداء أحياء يرزقون هل هي خاصة بالشهداء أم لا؟

٤. كيف نستفيد من تصنيف البشر وأحوال النفس في إثبات الحياة بعد الموت؟

٥. هل الموت وجود أم عدم؟





الدرس الرابع والعشرون

هدفيّـة الخلق في القرآن



أهداف الدرس

١ ـ تعداد طرق استدلال القرآن على المعاد.

٢ ـ فهم وشرح اللاعبثية في الخلق.

٣ ـ فهم العلاقة بين عدم العبث ووجود المعاد ونظرية المتكلمين حولها.

٤ ـ شرح هدفية الخلق وإثبات المعاد من خلالها.

٥ ـ شرح استعدادات الإنسان وهدفه.









طرق استدلال القرآن على المعاد:

عندما يستدلّ القرآن على المعاد فإنّه يعتمد طرقاً ثلاثة:

.الأول: آيات قرآنيّة تردّ استبعاد المنكرين للقيامة فحسب، من دون أن تقيم دليلاً برهانيّاً قائماً بذاته على ثبوت المعاد.

والآيات في هذا المجال هي تلك المستندة إلى القدرة الإلهيّة، حيث تردّ على المستبعدين أنّ الذي قدر على النشأة الأولى قادر على الأخرى، كما في قوله تعالى حكاية عن الكفّار: ﴿**قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**﴾[١]، حيث يجيبهم: ﴿**قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ**﴾[٢].

فهذه الآيات لا تنطوي على أكثر من رفع هذا الإستبعاد، بعد الاستناد إلى القدرة الإلهيّة المطلقة، حيث لا يكون معنى للتعجّب من المعاد بعد أن تبيّنت القدرة الإلهية الكاملة في النشأة الأولى.

.الثاني: تذهب آيات أخرى إلى أبعد من نفي الإستبعاد، فتقيم دليلاً على

(١) يس: من الآية٧٨.

(٢) يس:٧٩.

قاعـدة: (إنّ خير دليل على إمـكان الشيء وقوعه)، وهــي مجموعة الآيات التي تشير إلى نظام الحياة والموت في هذه الدنيا؛ من حياة الأرض بعد موتها، ونشأة الإنسان وتطوّرات حياته. وهذه الأمور حقائق مشهودة لا سبيل إلى إنكارها[١].

ثـمّ تشير الآيـات إلى أنّ الذي يحصل في الآخرة هـو استمرار لنظام الحياة والمـوت الذي نشهد جـزءاً منه في هذه الدنيـا. فلهذا النظام مسيـرة لا بدّ أن تستمرّ، وليس المعاد أمراً جديداً.

.الثالث: ينطلق القرآن في مجموعة ثالثة من الآيات ليقيم الدليل الذي يأخذ شـكل الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة التامّة، وذلك حين تشير الآيات إلى عدم عبثيّة الخلق، وهذا الدليل هو دليل منبثق عن التوحيد؛ فإنّ الإيمان بالتوحيد يمنع من عبثيّة الخلق، وذلك لا يكون إلا بوجود القيامة.

أمّا كيف يكون ذلك؟ فذلك هو محلّ بحثنا في ما يلي.

أ. كيف بيّن القرآن هذا الدليل:

عدم عبثيّة خلق البشر:

يقـول تعالى في سورة (المؤمنون): ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَــا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُــونَ؟! فَتَعَالَــى اللهُ الْمَلِكُ الْحَــقُّ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٢]. ونمط الاستدلال في ما ورد يظهر من خلال الإستفهام الإستنكاريّ المذكور في الآية، وتوضيحه:

أولاً: إن لم تكن هناك رجعة إلى الله كان خلق البشر عبثاً.

(١) وذلك كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ فاطر.٩.

(٢) المؤمنون:١١٥-١١٦.

ثانياً: العبث إنّما يصدر عن العاجز أو عمن كانت قدرته ناقصة.

ثالثاً: إنّ اللّه حكيم صاحب القدرة المطلقة والسلطان، فهو الحقّ المطلق الذي لا سبيل في ذاته لأيّ باطل ونقص وعدم، فلا يصدر عنه العبث؛ إذ لا يصدر عن الحق إلا الحقّ.

كما تشير الآية إلى أنّه لا يوجد مانع يمنع من إعمال قدرته الحقّة، من إله آخر للشرّ مثلاً؛ إذ ﴿**لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ**﴾، فهو الإله الخالق وحده، وهو الربّ المعبود ولا ربّ سواه، فلا مانع من أن يكون خلقه حقاً ولا موجب لأن يكون فعله عبثاً.

وفي هاتين الآيتين يتبيّن أنّ خلق بني آدم (البشر) من دون وجود القيامة يكون عبثيّاً، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

عدم عبثيّة خلق السماوات والأرض (الكون):

تشير مجموعة أخرى من الآيات ـ في سياق الاستدلال على المعاد ـ إلى عدم عبثيّة خلق السماوات والأرض ـ بغضّ النظر عن البشر ـ، يقول تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ* مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[1].

تنفي الآيات أن يكون خلق السماوات والأرض لعباً، بأن لا يترتّب على خلق اللّه لهما أثرٌ وغاية، فليس خلقهما كعمل الأطفال الذي لا أثر له سوى اللعب واللهو. وفي المقابل لو لم تكن قيامة لكان خلقهما بلا غاية أو أثر[2].

---

(١) الدخان:٣٨-٣٩.

(٢) هناك مجموعة آيات أخرى أشارت أيضاً إلى عدم عبثيّة خلق السماوات والأرض، كما في: ص(٢٦-٢٨)، الأنبياء(١٦-١٨)، والجاثية: (٢١ـ٢٢).

نهاية المطاف:

إذاً، يستدلّ القرآن على المعاد بأنّ الخلق والكون قائمان على أساس الحق لا الباطل، ولو لم تكن قيامة لكان الخلق عبثاً، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أنّه: ما معنى ما يذكره القرآن من أنّ تفسير الخلق يكون بالقيامة فقط وإلا فهو مخلوق عبثاً؟ فما هو سر الربط بين عدم عبثية الخلق و وجود القيامة؟

ألا يمكن الإيمان بالتوحيد وبأنّ اللّه هو الخالق، دون القول برجوع الأشياء إلى اللّه، بل هي تفنى وتنعدم؟!

ثمّ إنّ الجميع قائل بأنّ الجمادات توجد وتفنى، كذلك بدن الإنسان وصورته، من دون أن يلزم من ذلك العبث، فليكن الأمر كذلك في الإنسان وغيره.

وللجواب على ذلك هناك نظريّتان نتعرّض لهما مع ما يمكن أن يرد على البعض من إشكال.

ب. سرّ العلاقة بين عدم العبثيّة ووجود المعاد:

١. نظريّة المتكلّمين:

ونبيّن هذه النظريّة عبر مقدمتين ونتيجة:

مقدمة أولى: إنّ اللّه قد جعل للإنسان اختياراً وإرادة وحريّة في فعل الأعمال الحسنة والأعمال السيّئة معاً، وبهذا يفترق الإنسان عن سائر المخلوقات من حيوانات ونباتات....

مقدمة ثانية: يختار بعض الناس القيام بالأعمال الصالحة في هذه الدنيا، وهي أعمال حسنة ممدوحة، ويقترف فريق آخر السيّئات، التي هي قبيحة ومذمومة.

النتيجة: فلو لم يكن يوم القيامة لذهبت الصالحات والسيّئات هدراً، حيث يُهدر حق الصالحين ولا يبلغ المسيئون الجزاء، وحينها يكون خلق الإنسان -الذي تنطوي أبعاده على استعداد فعل الصالح أو السيّئ- عبثاً، ومن هنا لا بد لرفع هذه العبثية من يوم للحساب.

مناقشة النظريّة:

يرد على هذه النظريّة:

أوّلاً: إنّ هذه النظريّة لا تعلّل خلق بقيّة موجودات الكون، بما فيه من السماوات والأرض؛ إذ غاية ما تثبته هو تعليل عدم عبثيّة خلق الإنسان بوجود القيامة.

وقد تبيّن معنا أنّ الآيات تتعرّض لعدم عبثيّة خلق الإنسان والكون كليهما، فلا بدّ من تعليل يفي بهما معاً.

ثانياً: يلزم من هذه النظريّة القول بأنّ الآخرة ليست سوى أمر وجزءٍ وجِد لتلافي النقص الحاصل في الدنيا. فهناك نقص في هذه الدنيا يحصل نتيجة عدم وجود جزاء لاختيار الإنسان الحسنة أو السيّئة. وهذا النقص لا يمكن تلافيه إلا بذلك العالم الأخرويّ، فتكون القيامة مجرّد عالم تابع لهذه الدنيا.

وهذا القول لا ينسجم لا مع منطق القرآن ولا مع قانون الخلق؛ حيث إنّ عالماً آخر فيه: ﴿...**جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾[1]، ويخلد فيه الناس إلى الأبد، هكذا عالم يزيد على عالم الدنيا بأضعاف لا تحصى، كيف يمكن أن يكون قد وُجد لمجرّد سدّ النقص الحاصل في عالم الدنيا، ويكون تابعاً له طفيليّاً؟!

(١) آل عمران: من الآية١٣٣.

٢ـ النظرية الأخرى: معنى هدفيّة الخلق:

ويمكن أن توضّح هذه الفكرة بأحد بيانين:

أ. البيان الأول: أن يقال: إن معنى العبثيّة أن يكون مآل الشيء إلى الفناء المطلق؛ فكلّ موجود ينعدم نهائيّاً لا تكون له غاية، ويكون عبثاً، فيما يكون الخلق هادفاً إذا بقي الشيء إلى الأبد، بحيث يدوم تلقيه للفيض الإلهي، أو يفنى لكن يوجد مخلوق ثان بينه وبين الأول صلة، كأن يكون الأول مخلوقاً كمقدمة لبقاء الثاني وإستمراره الأبدي، فإن هذا لا يكون عبثاً أصلاً.

وبالتالي فالموجودات على نحوين:

١ ـ ما يوجد للبقاء، فهو باقٍ ويتلقى الفيض من الله دائماً، ولو بعد رجوعه إلى الله.

٢ ـ ما يوجد ويفنى، لكنه يكون مخلوقاً لبقاء ثانٍ وديمومته، فالعدم الذي نتخيّله فيه ليس عدماً واقعيّاً بل هو تبدّلٌ من حقيقة إلى حقيقة أخرى.

ونتيجة هذا القول أنّ كل الأشياء الموجودة باقية، ولو على نحو المقدمة لغيرها، فلا شيء يسير نحو الإنعدام والفناء، وعليه فكلّ ما في الكون هادف لأنه يسير نحو الأبديّة والبقاء.

نعم هناك فريق يذهب إلى عدم ضرورة بقاء المخلوقات جميعاً دون أن يفنى منها شيء مطلقاً، بل ربما لا يساعدنا القرآن على هذا الفهم. ويكفينا لنفي العبث أن يكون قسم من الموجودات يبقى ولا يفنى[1]، هي زبدة الموجودات التي ترجع إلى الله، فتتحقق الهدفيّة بها، وهي تعلّل الغرض من وجود بقية الموجودات

(١) وهو الإنسان، والحيوانات كذلك كما في الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ التكوير:٥. ويمكن أن نعمّم ذلك لكل موجود له استعداد البقاء الأبدي، وربما كان موجوداً في كوكب آخر.

فــي هذا الكون، فيكفي لهدفيّة خلق ما في الكون جميعاً أن تكون قد وُجدت لأجل بقــاء الإنسان وديمومته، فهي بمنزلة المهد لهذا الموجود الذي ينبغي أن يتصل بالأبديّة.

ب. البيــان الثانــي: وهو تفسيــر أعم وأشمل وأسهل من سابقــه، ويستند إلى الوضع الموجود والمشهود، وتوضيحه:

القاعدة الأساسيّة للعبث:

إذا كان لشــيء ثمّــة غاية وهدف، فلا بدّ أنّه يسيــر نحوها، وتكون هذه الغاية هي المتمِّمة له بحيث ينتهي إليها.

والقاعــدة الأساسيّــة للعبث هي أن يقوم أيُّ عاقل عالــم بتمهيد مقدمات لها غاية وهدف ما، ثمَّ يعمد إلى نقض المقدّمات قبل أن تبلغ هدفها وغايتها، وقبل أن تثمر، فمثل هذا العمل يعدّ عبثاً.

علــى سبيــل المثــال: نحن نعــرف أنّ الجنين وهو في الرحم مــزوّد بأعضاء وجــوارح مــن قبيل العيــن والأذن وجهاز التنفســ و... مع أنّه يعيشــ في الرحم حيــاة نباتيّة حيــث لا حاجة إلى مثــل هذه الأعضــاء. وهــذه الآلات إنّما تناسب حيــاة أخــرى في عالم خارج الرحــم. ووجودها يشكّل مقدّمــة ليعيش في العالم الخارجــيّ. فلو كانــت حياة الأجنة تقتصر على خصوصــ الأشهر التسعة الأولى فقــط لكان خلق الجــوارح المذكــورة عبثاً وباطــلاً، ولكان تزويــد الجنين بهذه الاستعدادات (المقدمات) لغواً و بلا معنى.

وإذا أردنــا أن نطبّــق ذلك على الإنســان لنرى كيف يكون خلقــه عبثيّاً وكيف يكــون هادفاً، فلا بدّ أن ننظر في هدفه وفي الإستعدادات التي جهّز بها لتحقيق هذا الهدف.

التكامل هدف الإنسان:

إذا تأمّلنـا في الإنسان وجدنـا أنّه يسعى إلى التكامل، فهو هدفه وغايته، وهو يسير نحو تحقيق هدفه وغايته؛ فإنّ تحقيق التكامل لا يكون اتفاقيّاً.

وقـد يتوهّم البعض أنّ تحقيق التكامل يتمّ تلقائيّاً وفقاً لما طُرح في الميادين العلميّة من (التكيّف مع البيئة)، كما طرحها داروين.

لكن التكيّف مع البيئة لا يعني التخلّي عن الغاية والهدف (التكامل) تماماً، بل بمعنـى أنّ الإنسان يوجّه الأوضاع البيئيّـة والطبيعيّة التي يواجهها بحيث تتلاءم مع غايته وهدفه، ودون أن يَضرَّ بها.

هذا يشبه عمل السياسيّ الذي يحاول التكيّف مع الظروف الطارئة والأوضاع الموجـودة، ويتفاعل معها لكن ليس لإقرارها بـل لتكييفها بحيث تعينه على بلوغ هدفه.

استعدادات الإنسان:

إذا نظرنـا إلى استعدادات الإنسان وجدنا أنّه كما هو مجهّز بقدرات تتناسب مع الحياة الدنيا، فإنّ لديه استعدادات وإمكانيات وأجهزة ووسائل أبديّة تتناسب مع حياة أخرى بعد الموت ،برزخيّة وأخرويّة.

فللإنسـان وراء هـذا البدن حقيقة بسيطـة (الروح) لا تجـري عليها أحكام المـادّة ولا تقبل الإنعدام؛ لأنهـا موجود بسيط لا تركيب فيـه، والبسيط لا يقبل التجزئـة ولا التغيّـر، أي لا يقبـل مـا يسبـب الإنعـدام[1]. وفي الواقع فـإنّ هذه الإستعدادات والجواهر الإستثنائية هي حقيقة الإنسان وبها إنسانيّته. فهي التي

(١) فجميع الأعدام في الدنيا هي تعبير عن تجزئة المركّبات وتغيير في الحالات.

تمنحـه العواطـف السامية الرفيعة للتوجه إلى الله، واستعـداد للإتصال بالحق سبحانه، وبالتالي للوصول إلى هدفه وغايته، الكمال.

نعم الإنسان لا يلتفت غالباً إلا إلى الجانب الدنيويّ الماديّ منه، ولو تعمّق في نفسه لالتفت إلى الجوانب والإستعدادات الأخرى، التي بها يكون حفظ شخصيّته ومعاده[١].

الإنسان في مرحلة الجنينيّة:

إن الإنسان الذي جُهّز بكل هذه الإستعدادات التي ليست من سنخ العالم الذي يعيشـه في الدنيا، لو انتهـت حياته في هذه الدنيا التـي لا يستفيد فيها من هذه الإستعـدادات والإمكانات، ولم تكن قيامة وحياة ما بعـد الموت، لكانت كلّ هذه الإستعـدادات عبثيّة ولا معنى لهـا، تماماً كالجنين إذا كانت نهاية حياته بانتهاء فترة الحمل دون أن يكون هناك حساب للأجهزة والإستعدادات التي زوّد بها.

والقـرآن يصرّح بـأنّ الأمر على العكس تمامـاً: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾[٢].

فهذه الآيات تريد أن تنبّهنا إلى وجودنا بكامل جوانبه، وإلى أنّنا كما انحدرنا مـن عنـد الله فسنعود ونرجع ونصعد إليه، لأنّ كلا القوّتيـن ـ النزول والصعود ـ موجود فينا[٣].

(١) قد يعترض البعض بأنّ القرآن عندما يمثّل للقيامة يطرح مسألة الإحياء والإماتة في الطبيعة ثم يقول: ﴿كذلك تخرجون﴾، أو ﴿كذلك النشور﴾، ليقول إنّ البعث ماديّ محض من باب تجديد المثل ولا عودة فيه للشخص ذاته. لكن الصحيح أنّ التشبيه في اللغة يكون من جهة ولا يكون من كلّ الجهات، وهنا الأمر كذلك فالتشبيه يراد منه هنا الإشارة إلى أصل مسألة الإحياء التي هي بيد الله، وليس الأمر أنّه يوم القيامة هو بنفس هذه الطريقة من الإحياء بكلّ تفاصيلها. أمّا النموذج الحقيقيّ التامّ للقيامة فهو ما أتى به الأنبياء من معجزة إحياء الموتى، وهذا الإحياء لا نعثر على نموذج واحد مشابه له في المسارات الطبيعيّة.

(٢) المؤمنون:١١٥.

(٣) هذا ما توصّل إليه الشهيد المطهري بعد التدبر في هذه الآيات، وهو نفسه يقول بأنّ هذا لا يعني أن البحث ينتهي هنا وأن لا مكان للرأي الآخر، بل ربما يمكن استكشاف غير ذلك بعد التدبّر والتأمّل في الآيات.

نعـم، إن مثل النباتات والجمادات التـي جهّزت باستعدادات تتناسب مع هذه الدنيـا ليسـ أكثر، فإنّ مصيرهـا ينتهي في هذه الدنيـا دون أن يكون ذلك عبثاً وباطلاً.

النتيجة:

بهـذا البيان يتبيّن سـر العلاقة بين ضرورة وجود القيامـة وعدم العبثية في الخلق، ويتّضح أنّ الدنيا هي مقدّمة لحياة أوسع وأشمل يستفيد الإنسان فيها من كامـل استعداداته الهائلة التي لا يليق بها أن تكون مقصورة على الدنيا فحسب، وأنَّ هـذه الدنيا هـي بمثابة المزرعة لذلـك العالم، ومرحلة مـن المراحل التي يجتازهـا الإنسـان في سيره الطويـل، ولا تكون الآخرة مجرّد تابـع طفيليّ وتتمّة للنقص الحاصل في هذه الدنيا، كما تبيّن من تحليل بيان المتكلمين.

الاستدلال من المعاد على النبوّة:

هـذا الطريق في استدلال القرآن على المعـاد، والمنبثق عن التوحيد، يُشكّل منطلقاً لإثبات النبوّة؛ فبما أنّ المعاد والرجعة إلى الله حتميّة وواقعيّة، لا بدّ إذاً من نبوّة تضطلع بهداية البشر وإرشادهم إلى هذه الحقيقة.

وهـذا الاستدلال يتشكّل على خلاف المألوف عندنـا، والذي اعتدنا عليه في حياتنا الإجتماعيّة، إذ الطريقة المألوفة أنّ هناك قانوناً تشريعيّاً ما (يشبه دور النبوّة) ولضمان تنفيذ هذا القانون نجعل ثواباً وعقاباً (المعاد).



خلاصة الدرس

- يكتفي القــرآن أحياناً برفع الإستبعاد الذي يذكـره المنكرون للمعاد، وذلك بالإعتماد على القدرة الإلهية التي تجلّت في الخلقة الأولى، ويشير أخرى إلى أنّ حقيقــة المعاد ليست سوى استمرار لنظام الموت والحياة الذي نشهد جزءاً منه في هذه الدنيا، فيما يقيم ثالثة دليلاً تامّاً على المعاد منطلقاً من التوحيد وعدم عبثيّة الخلق، ولا يكون ذلك إلا بالمعاد.

- تبيّــن مجموعــة من الآيات أنّ خلق الإنسان لو كان بلا معاد لكان ذلك الخلق عبثيّــاً، تعالــى الله الحكيــم عن ذلك علــوّاً كبيــراً، فيما تبيّن آيــات أخرى ذلك بالإشارة إلى خلق السماوات والأرض بغض النظر عن خلق البشر.

- يذهب المتكلمون في تفسيرهم لهذه العبثيّة إلى أنّه لولا القيامة لما وصل لكلّ من المسيء والمحسن جزاء أعماله التي كانت تحت اختياره في هذه الدنيا.

- يــرد على نظرية المتكلميــن: أنّ نظريّتهم إنما تعلّل خلــق الإنسان دون خلق السمــاوات والأرض، فضلاً عــن أنّ هكذا تفسير إنّما يجعــل القيامة مجرّد تابع متمّــم للنقص الحاصل في الدنيا، وهذا لا ينسجم مــع منطق القرآن ولا طبيعة الخلق.

- يبيّــن آخــرون الهدفيّــة، بأنّ الخلــق إنّما يكــون هادفاً إذا كان وجــوده باقياً ومستمراً، بحيث لا ينقطع تلقّيه للفيض الإلهي.

نعــم لا مانع من أن يكون الهدفُ مــن إيجاد بعض الموجودات التي قد تفنى، هو منحُ الإستمراريّة والبقاء للموجودات التي ستبقى إلى الأبد.

- هناك بيان أشمل وأسهل من البيان السابق في تبيين الهدفيّة وعدم العبثية،

ويبتنى على أنّ القاعدة الأساس في العبثيّة هي في أن يبني العاقل مقدّمات لغاية ما، ثمّ ينقض هذه المقدّمات قبل أن تصل إلى غايتها.

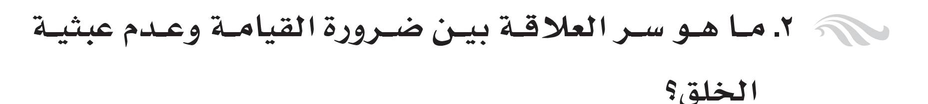
ولتطبيق ذلك على الإنسان نجد أنّ لديه مقدّمات واستعدادات للعيش في عالم غير عالم الدنيا، ولديه هدفاً وراء هذه الإستعدادات، وهو الوصول إلى الكمال. فلو انتهت حياة الإنسان في الدنيا من دون أن يستفيد من إمكاناته ويصل إلى هدفه لكان خلقه عبثاً، أمّا بوجود القيامة والحياة الأخرى التي يستفيد فيها الإنسان من هذه الاستعدادات وينطلق لإكمال مسيرة تحقيق هدفه فإنّ خلقه لا يكون عبثاً.



أسئلة الدرس



١. هل في خلق البشر دلالة على ضرورة وجود المعاد؟



٢. ما هو سر العلاقة بين ضرورة القيامة وعدم عبثية الخلق؟

٣. هل يَسْلم تفسير المتكلمين لهذه العلاقة من الإشكال؟

٤. كيف تكون الهدفية تفسيراً لسرّ العلاقة بين القيامة وعدم العبثية؟

٥. ما معنى أن لا شيء ينعدم في هذا الوجود؟



الدرس الخامس والعشرون

الروح



أهداف الدرس

١ ـ تعداد إستخدامات القرآن لكلمة الروح.

٢ ـ القدرة على إثبات وجود الروح من خلال نهج البلاغة.

٣ ـ القدرة على شرح حقيقة الروح من خلال القرآن.

٤ ـ شرح معنى أن الروح أمر إلهي.









تمهيد

يطلق القرآن لفظ (الروح) على مجموعة من الحقائق غير الجسميّة، التي لم تُبـرَأ في هذه الدنيا بل جاءت من محلّ أعلى وعالم أسمى، ومن هذه الأمور روحُ الإنسان، يقول تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[1].

ويطلق على روح الإنسان اسم (النفس) أيضاً. ونفس الشيء هو عينه وذاته. فهـذا الإطلاق هو لتبيان أنّ الروح هـي حقيقة الإنسان وشخصيّته الواقعيّة فهي نفسه وذاته[2]، فيما يمثّل الجسد والبدن ما يشبه الآلة واللباس لها فحسب.

وحقيقـة الروح تبقى حيّة بعـد أن يفنى الجسد، من هنا نـرى القرآن بعد أن يتحـدّث عـن الرفات وتلاشي الجسد. نـراه يرجع فيعبّر عن صاحبـه بأنّه حيّ، وهـذا إشـارة إلى تلك الحقيقة التي بها يحيا الجسـد، والتي لها بُعد وراء البدن بحيث تبقى حيّة بعد تحوّل الجسد إلى رفات.

(١) الحجر: من الآية٢٩ و ص: من الآية٧٢.

(٢) والفلاسفـة عندما يعبّـرون بـ (النفس) ينصرف المعنى أكثر إلى جهات تعلقات الروح الماديّة، فيعنون بالأمور النفسانية الأمور الشهوانية والبدنية، وعندما يعبرون بـ (الروح والأمور الروحيّة) فأكثر ما يعنون بها الجنبات المستقلة للروح عن البدن وعالم المادّة.

وكذلك يصرّح القرآن: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾[1]، والمراد بـ(مَا عِنْدَكُمْ) هو ما نراه في عالم الطبيعة المتغيّر، حيث يتعرّض للبلى دوماً، وأمّا (مَا عِنْدَ اللّه) وكلّ ما له جنبة إلهيّة فلا ينفد ولا يفنى بل هو باقٍ.

إثبات الروح في نهج البلاغة:

سنتعرّض لخطب ثلاث صرّحت بهذا الموضوع:

١- **الروح تبقى رهينة**: وذلك في الخطبة الغرّاء، حيث يقول الأمير عليه السلام: (فهل دفعت الأقارب أو نفعت النواحب، وقد غودر في محلّة الأموات رهيناً، (...)، وصارت الأجساد شحبة بعد بضّتها، والعظام نخرةً بعد قوّتها، والأرواح مرتهنة بثقل أعبائها، موقنة بغيب أنبائها...)[2].

ومحل الشاهد هو المقارنة التي يبيّنها الإمام عليه السلام بين مآل الأجساد والأرواح؛ فالعظام تتيبَّس في القبر ويصيبها النخر، فيما الأرواح تبقى رهينة بما كسبت، وقد صارت على يقين من الغيب الذي كانت تُذكّر به في الدنيا ولم تستيقنه، فالجسد يؤول إلى التهرّؤ والتفتُّت، والروح باقية في عالم آخر.

٢- **سكرات الموت**: ويتحدّث فيها الإمام عليه السلام عن حال المحتضر وهو بين أهله فيقول: (يردّد طرفه بالنظر في وجوههم، يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رجع كلامهم، ثمّ ازداد الموت التياطاً، فقبض بصره كما قبض سمعه، وخرجت الروح من جسده، فصار جيفةً بين أهله)[3].

ففي هذا النص يبيّن الإمام عليه السلام أنّ حقيقة الموت هي خروج الروح من البدن.

---

(١) سورة النحل/ من الآية٩٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ٨١، طبعة فيض الإسلام.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة١٠٧، طبعة فيض الإسلام.

٣- **ملك الموت:** فيصفه عليه السلام، ويشير إلى كيفية وفاة الجنين في بطن أمّه، فيقول: (بل، كيف يتوفّى ﴿**ملكُ الموت**﴾ الجنينَ في بطن أمّه؟! أيلجُ عليه من بعض جوارحها؟! أم الروح أجابته بإذن ربّها!)[١].

يؤكّد هذا النص أنّ أمير المؤمنين ينظر إلى الموت على أنّه انفصال للروح عن الجسد.

النتيجة:

هذه النصوص الثلاثة من نهج البلاغة تصرّح بالروح على أنّها حقيقة واقعيّة، وهذا لا يتعدّى كونه نموذجاً لما في النهج والأحاديث والأدعية[٢]، فضلاً عن القرآن.

الروح في القرآن:

إستعمل القرآن الروح في معانٍ مختلفة، سنتوفر على ذكر هذه الموارد، ثمّ سيتبيّن لنا أنّها في الواقع تعود إلى حقيقة واحدة تصدق على عدّة أمور.

١ـ الروحُ غيرُ الملائكة:

يتحدّث بعض آيات القرآن الكريم عن الروح على أنّها أمر وحقيقة غير الملائكة، كما ورد ذلك في عدّة آيات، ففي سورة عمّ: ﴿**يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفّاً**﴾[٣]، وفي سورة القدر ورد: ﴿**تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا**﴾[٤]، وفي

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١١٠، طبعة فيض الإسلام.

(٢) كما في الدعاء الذي يُقرأ في صلاة الميت قبل آخر تكبيرة: (اللّهم إنّ هذا المسجّى قدّامنا عبدك وابن عبدك نزل بك وأنت خير منزول به، (...)، اللّهم إنّك قبضت روحه إليك...).

(٣) سورة النبأ/ الآية ٣٨.

(٤) سورة القدر/ الآية٤.

آية ثالثة ﴿يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[١]....

ففي هذه الآيات يتبيّن أن الروح ليست من الملائكة، وإلا لم يكن من المناسب ذكرها في عرضهم.

وفي حديث مرويّ عن الأمير عليه السلام الاستدلال بأنّ الروح غير الملائكة بالآية الثالثة المذكورة[٢].

٢ـ (الروح الأمين) أو (روح القدس):

في مواطن أخرى، يصف القرآن الروح بـ (الأمين)، وبـ (القدس)، يقول تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...﴾[٣]، وفي آية أخرى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ...﴾[٤].

وفي هذه المواطن من الآيات ذهب البعض إلى القول بأنّ روح القدس والروح الأمين هو جبرائيل؛ إذ هو الذي نزل بالقرآن على النبيّ .

فيما يذهب العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان إلى أنّ ما يفهم من القرآن أنّ ثمّة مخلوقاً أو موجوداً حاملاً للقرآن إلى جوار جبرائيل، فإنّ جبرائيل وإن نزل بالوحي إلا أنّه ليس الذي يحمله.

وحامل الوحي هذا هو الذي يطلق عليه القرآن اسم روح القدس الأمين، فهو في عرض الملائكة أيضاً، وليس منهم.

(١) سورة النحل/ الآية٢، وهي تدلّ على ذكر الروح في عرض الملائكة سواء كانت الباء في (بالروح) للمصاحبة ـ أي ينزّل الملائكة ويصاحبها الروح، أو للإستمداد ـ أي تتنزل الملائكة بالإستمداد من الروح والإستعانة بها.

(٢) الكافي، ج١، ص٢٧٤، حديث٦ (كتاب الحجة).

(٣) الشعراء/ ١٩٣-١٩٤.

(٤) النحل/ ١٠٢.

٣ـ الروح توأم الوحي:

ذكرت آيات أخرى الروحَ كتوأم لكلمة الوحي، يقول تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الْأِيمَانُ**﴾[١]، فيعبّر القرآن عن آيات القرآن بأنها روح، فهي التي أوحاها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وهنا يمكن أن يقال بأن آيات القرآن هي ضربٌ من تلك الحقيقة التي إسمها (الروح)، حيث تنزل على قلب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بتلك الحقيقة المجرّدة أولاً، ثمّ تكتسي الآيات في ما بعد الصيغة اللفظيّة.

لكن العلّامة يذهب هنا أيضاً إلى أنّها بمعنى حامل الوحي، وليست هي الوحي نفسه، والمقصود من (أوحينا): (نزّلنا)، فتكون هذه الآيات مشابهة للآيات السابقة.

٤ـ الروح لقب للمسيح:

ومن الموارد التي أطلقها القرآن على الروح هو اللقب الذي اكتسبه عيسى بن مريم عليه السلام، ﴿**إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ**﴾[٢].

٥ـ الروح تأييد للمؤمنين:

كما أُطلقت كلمة الروح أيضاً في مجال تأييد المؤمنين؛ ففي الآية الشريفة: ﴿**أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ**﴾[٣].

وهنا إما أن يُقصد بهذه الروح تلك الحقيقة التي في عرض الملائكة،

---

(١) سورة الشورى/ ٥٢.

(٢) سورة النساء/ ١٧١.

(٣) سورة المجادلة/ ٢٢.

حيث ترسل لتأييد المؤمنين كما كانت مؤيّدة للملائكة، وإمّا أنّها بمعنى الحالة المعنوية والإلهام والقوة التي ألقيت في قلوب المؤمنين، وهذا ليس ببعيد.

٦ـ الروح مع السيدة مريم:

ومن المواطن التي استخدم فيها القرآن كلمة الروح ما حدث مع السيدة مريم عليها السلام، يقول تعالى: ﴿**فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً...**﴾[١]. فالله جلّ وعلا قد أرسل الروح متمثّلة في هيئة بشر، وهبت الحياة لعيسى من غير أب.

وليس ببعيد أن تكون الروح هذه نفس تلك الحقيقة التي ذُكرت رديفاً للملائكة.

٧ـ الروح الإنسانية:

ومن الموارد ما يذكره القرآن عن الإنسان بشكل عام عندما ينبض بالحياة، فبشأن آدم تقول الآية الشريفة: ﴿**ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ**﴾[٢]، وفي سورة الحجر: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**﴾[٣].

والمستفاد من مجموع الآيات أن لا اختصاص لذلك بآدم الأول.

ولا تزال هناك آيات أخرى كثيرة إستخدم القرآن فيها كلمة الروح، ولكن ما ذكرناه هو جميع الموارد التي وردت فيها الآيات، فهذه هي الموارد التي استخدمت فيها الروح في القرآن بشكل كلّي.

ونلاحظ أن هذا اللفظ كما استخدم في السور المدنيّة فإنه استخدم أيضاً في السور المكية[٤].

(١) سورة مريم/ ١٧

(٢) سورة السجدة/٩.

(٣) سورة الحجر/٢٩.

(٤) كما في الآية الآتية من سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾.

ويسألونك عن الروح (حقيقة الروح):

ومن الآيات التي وردت فيها كلمة الروح، الآية في سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]. وردت هذه الآية في سياق الإستفهام عن حقيقة الروح، وأجابت على ذلك بأنّ الروح (من أمر ربّي)[2].

في البداية لا بدّ من معرفة ما هي الروح التي وقع السؤال عنها، ثمّ نشرح ما هي حقيقتها وفقاً لهذه الآية.

إختلف المفسّرون في الروح التي وقعت محلاً للسؤال:

١. فذهب فريق إلى أنّها الروح التي ذُكرت بعرض الملائكة في الآية ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ وأمثالها[3] فوقع السؤال عنها.

٢. وذهب فريق آخر إلى أنّ المقصود من الروح هنا القرآن نفسه، طبقاً لما ورد في آية أخرى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾، فالآية بمعنى أنّهم إذا سألوك عن القرآن فقل هو من أمر ربّي، أي أمر نازل من عند الله.

٣. فيما ذكر فريق من المفسّرين أن المقصود هو جبرائيل. وهذا الفريق هو الفريق الذي ساوى بين الروح الأمين وروح القدس وبين جبرائيل، فالمراد معرفة ماهية جبرائيل.

٤. وثمة مجموعة أخرى تقول بأنّ المراد من الروح هنا الروح الإنسانيّة، التي ذُكرت في الآيات من قبيل: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.

٥. والرأي الأخير، وقد اختاره صاحب الميزان، يتبنّى أنّ السؤال عن الروح

(١) سورة الإسراء / الآية ٨٥.

(٢) وليست في مقام النهي عن السؤال عن حقيقة الروح!.

(٣) كهذه الآية من سورة النبأ/ ٣٨، والآيات ٤ و٢ من سورتي القدر والنحل.

هنا ليس عن الروح بمعنىً خاصّ، بل عندما رأوا القرآن يذكر لفظة الروح كثيراً لم تتّضح لديهم، فسألوا عنها.

وعلى أيّ حال فإنّ الجواب قد جاءهم: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. وهو جواب واقعيّ، فما هي حقيقته، وما هي الروح؟

حقيقة الروح:

تبيّن معنا أنّ القرآن يجيب السائلين عن الروح بأنّها: (من أمر ربّي). وهذا التعريف يشتمل على جزءين، فهي أمر، وهي من الله، فما معنى ذلك؟

أولاً: ما معنى أنّها من الله (تفسير نسبتها إلى الله).

إذا أردنا أن نعرّف شيئاً فتارة نعرّفه بأجزائه الذاتية أي التي يتكوّن منها، كأن نعرّف السجادة بأنّها مجموعة خيوط ملوّنة من القطن أو الصوف، ويسمّى هذا التعريف بالتعريف بالعلل الداخليّة (أي العلة المادية للشيء والعلة الصوريّة)، وأخرى نعرّف هذا الشيء بأمور خارجة عن ذاته، كالغاية والغرض الذي وُجد لأجله، بأن نعرّف السجادة بأنّها ما يُفرش ويستفاد منه بالجلوس، كما أنّه قد نعرّفه بفاعله، كأن نقول إنّها سجادة عجميّة من صناعة أهل يزد مثلاً، ويُسمّى التعريف بالغاية أو بالفاعل تعريفاً بالعلل الخارجية (أي العلّة الغائيّة والعلّة الفاعليّة).

وليكون التعريف تامّاً فلا بدّ أن يتوفّر على بيان العلل الداخليّة والخارجيّة، فتُذكر أجزاؤه وتُبيّن غايته وفاعله.

إذا عدنا إلى التعريف الذي ذَكَرَتْه الآيةُ للروح نجد أنّها عرّفتها بأنّها شيء ناشئ من الله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، فهي لم تذكر أجزاءها؛ لأنّها بسيطة لا أجزاء لها، ولم تبيّن غايتها؛ إذ ليس للروح غاية يمكن أن يعرفها السائل[1].

(١) فغاية الروح أن ترجع إلى الله، والسائل لا يعرف معنى العودة إلى الله.

ثانياً: ما معنى كون الروح أمراً إلهيّاً؟.

الأمر في القرآن[1]:

تارة يتحدّث القرآن عن (خلق اللّه)، وأخرى عن (أمر اللّه).

حينما يعبّر القرآن بقوله (خلق اللّه) فالمنظور هو الإيجاد التدريجيّ، الذي يرتبط بعاملي الزمان والمكان، كما في خلق السماوات والأرض في ستة أيام ـ أياً كان المقصود من الأيّام الستّة ـ، وكما في تحوّلات النطفة في الرحم.

أمّا حين يعبّر بـ (أمر اللّه)[2] فالمقصود هو الوجود الدفعيّ، الذي لا محلّ للتدرّج فيه، فهو ينتسب إلى اللّه مباشرة من دون دخل لعاملَي الزمان والمكان، ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[3]، ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾[4]، والمقصود أنّه لا محل للزمان والتدرّج وما شاكل في أمر اللّه، فقوله وفعله أي ما يريده عين الوجود وعين ما يوجده، دون أن تكون هناك لُبثة انتظار أصلاً..

وقد اجتمع كلا المعنيين في قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**﴾[5].

و هكذا نفهم المراد من قوله تعالى: ﴿**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾، فبالإضافة إلى أنها منسوبة إلى اللّه وحده، فإنّها من جنس أمره، وليست من جنس خلقه كالسماوات والأرض وباقي موجودات هذا العالم.

(١) يسوق هذا الكلام العلامة الطباطبائي، وهو معنى موجود في كلمات آخرين سبقوه كما في كلمات الملا صدرا.

(٢) يُنسب الأمر في القرآن أحياناً إلى غير اللّه، كنسبته إلى المتصدّين للشؤون، كما في الآية: ﴿أَطِيعُوا اللّه وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء: من الآية٥٩، وقد ينسبها إلى أشياء أخر.

(٣) سورة يس / الآية ٨٢.

(٤) سورة القمر / الآية ٥٠.

(٥) سورة الأعراف / من الآية ٥٤.

الإنسان ووجهاه الأمريّ والخلقيّ:

تبيّـن في ما سبق أن الروح التي ذكرنا تشمـل روح الإنسان أيضاً، وهذا يعني أنّ فـي الإنسـان، بالإضافة إلى بدنه، روحاً هي من موجـودات (أمر الله)، ولذا فللإنسان جنبتان ووِجهتان وجوديّتان: الوجهة الخلقيّة والوجهة الأمريّة.

يعبّر القرآن عن الوجهة الخلقيّة بصيغة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾، وعن الوجهة الأمريّة بالقول: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[1]، أو ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.

والـذي يظهر من الآيـات أنّ الإنسان بعد أن يصل في خلقتـه التدريجيّة إلى مرحلـة معيّنـة فإنّه يُفاض عليـه بشيء من عند الله، أي بشيء لـه أُفُق أرفع من هذا الأفق.

يبقى أن نشير إلى أنّ المتيقّن هو استخدام الروح الأمريّة بأزاء الإنسان دون بقيّة موجودات العالم.

خلاصة الدرس

ـ تمثّـل الروح مجموعـة من الحقائق غير الجسميّة، ومنهـا روح الإنسان التي تشكّل شخصيّته الحقيقيّة، والتي تبقى بعد فناء جسده.

ـ تتوفّـر النصوص الدينيّـة المختلفة، من قرآن وأدعيـة وأحاديث، على ذكر الروح، بحيث بلغت حدّ التواتر، ولا تترك مجالاً للشكّ فيها.

ـ ذكر القرآن الروح في استعمالات متعدّدة، وتعود جميعها إلى حقيقة واحدة، وهي كونها مخلوقاً من نوع أمر الله.

(١) سورة المؤمنون/ من الآية ١٤.

ـ معنى كون الروح من أمر الله مسألتان:

١ـ فمعنى أنها أمر لله وليست خلقاً، كون إيجادها دفعيّ، لا محلّ للتدرّج والزمان وما شابه فيه، بل ينتسب إلى الله ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[1].

٢ـ ومعنى أنّها من الله كونها مُنحت نفحة إلهية تمنحها البساطة والتجرّد والبقاء.

أسئلة الدرس

١. ما هي الروح؟

٢. أين تتجلّى شخصيّة الإنسان الحقيقيّة؟

٣. هل ينهى القرآن عن السؤال عن طبيعة الروح؟

٤. ما معنى الروح في القرآن الكريم؟

٥. كيف يذكر القرآن موت الإنسان وتلاشيه ثمّ يذكر أنّه حيّ؟!

(١) سورة القمر: ٥٠.





الدرس السادس والعشرون

العلم والروح



أهداف الدرس

١ ـ إكتساب القدرة على فهم برهان التغيرات في الكون.

٢ ـ شرح برهان التكامل.

٣ ـ إستعراض برهان ظهور الإنسان.

٤ ـ شرح برهان التكيّف.

٥ ـ فهم برهان قابلية الإنسان العلمية.

٦ ـ القدرة على الاستدلال على لا تناهي أماني الإنسان وتدليله على الروح.





تمهيد:

نعرض في هذا البحث الجنبة العلميّة المعاصرة للروح. وإذ نتحدّث عن الجنبة العلميّة فهذا لا يعني أننا نكتفي بمجرّد نقل ما قَبِله علماء العلم الحديث، بل نقوم بممارسة الاستدلال وفق الصيغ والقوانين التي سلّم بها هؤلاء العلماء مع ملاحظة أنّنا نجد العلم الحديث. قد انحسرت قدرته وضعفت عن البيان عندما تجاوز الأمر حدود الحسّ. لهذا لا يمكننا أن نسلّم بكلّ ما أتى به العلماء المعاصرون بشكل تامّ وأعمى، بحيث إذا أنكروا الروح أنكرناها وإذا آمنوا بها آمنا، بل نستفيد من طروحاتهم لنصل بالعلم إلى أرقى مقاماته.

١. برهان التغيّرات في الكون:

يقوم هذا البرهان[١] على أساس أنه لا يمكن علميّاً ـ وبالإعتماد على عنصري المادّة والطاقة فقط[٢] ـ كما يفعله الماديون ـ تفسيرُ وجود بعض الظواهر

(١) هذا البيان مأخوذ من كتاب (الذرة اللامتناهية) لمؤلّفه المهندس بازركان والذي قلنا بأنّ الشهيد سيتعرّض له. ويذكر صاحب الكتاب بأنّه ليس بصدد إثبات الروح المجرّدة في الإنسان، فيما انتهى ـ من حيث يدري أو لا يدري ـ في النتيجة إلى إثباتها، كما سيأتي بيان ذلك.

(٢) من الممكن عدّ هذين العنصرين عنصراً واحداً ـ كما فعله القدماء ـ حيث يمكن تبديل أحدهما بالآخر.

الكونيّـة، لا سيّما التحوّلات والتغيّرات فـي الكائنات الحيّة، خاصّة الإنسان، كما لا يمكـن تقديم تعليـل للإختلافات والتنوّعات التي تحصـل في مواد هذا الكون وفقاً للعنصرين المذكورين، بل لا بدّ من وجود عنصر ثالث[1] يعلّل ذلك التحوّل والتغيّـر وتلك الإختلافات والتنوّعـات، التي نراها ونشاهدهـا عياناً وبالحواسّ الماديّة.

تفصيـل ذلك أنّ صـور وحالات المـوادّ الأوليّة للكائنات غيـر ثابتة، فهناك تغيّرات وتحوّلات تحصل فيها دائماً، كما أنّ بين هذه الموادّ اختلافات، كلّ ذلك ناشئ عن الصفات والخواصّ الموجودة في طبيعة الأشياء والعناصر وكيفيّاتها، بحيـث أدّت إلى عدم ثبات موادّ العالم وحالاتها. ولا بدّ أن يكون وراء هذا التغير والتحـول والإختلاف قصـد وإرادة وحركة معينـة. وهذا القصـد والإرادة غير موجوديـن في المادة والطاقة، فلا يبقى إلا أنّ ثمّـة عنصراً ثالثاً في هذا الكون يكون المسؤول عن هذه الأمور.

أما عن مكان هذا العنصر أو مركزه فليس له محلٌّ أصلاً، كما أنّ هذا العنصر ليس مـن سنخ الموجودات المحسوسة لنا، ولا مـن عناصر هذا العالم المادي، فهـو أمر غير عنصرَي المادّة والطاقـة، وإذا لم يكن مادّة فليس له حجم أو حدّ يحـدّه، بـل إنّ لهذا العنصر قوة تمكنّـه من أن يكون حاكماً علـى المادّة مهيمناً عليها؛ كما نرى أثره في الإنسان من خلال العبادات كالصوم مثلاً، حيث يحصل الصائـم علـى استقلالية بنحوٍ يخرج مـن إسار الطبيعة ويتحـرّر منها، وكذلك

(١) يعترض الشهيد مطهّري علـى اصطلاح العنصر هنا، ويقول إنَّه من الأفضل أن نتحـدّث عن أبعاد للإنسان وليس فقط عن عناصـر لـه. كما ورد في أصل الكتاب «الذرة اللامتناهيـة»؛ حيث إنّه ليس المقصود أنّ عناصر الإنسان الثلاثة تتآلف بينها لتشكل مركّباً واحداً، بل المقصود أنّ لهذا الإنسان في شخصيّته أبعاداً ثلاثة تشكّل جهات مختلفة من شخصية هذا الإنسان، فالأفضل أن يكون التعبير بالبعد وليس بالعنصر. لكننا مضطرون أحياناً إلى مماشاة ما ورد في هذا الكتاب، لعرض الدليل كما هو.

الأمر في التنويم المغناطيسيّ إذ يخضع الإنسان لتأثيره بحيث يهيمن على جميع قـواه. وهذه النقطة تمثّـل ذروة تسلّط الروح على البدن، وهـي تعكس ذروة تسلّط الإرادة الموجودة في البعد الثالث، وتُبرز هيمنتَها على المادّة والطاقة.

وبناءً عليه يتبيّن[1] أنّه بالمقدّمات التي ذكرناها تثبت الروح المجرّدة، فإننا عندما نتحدّث عن بُعد ثالث ليس له أصول ماديّة، وأنّه غير متغيّر ولا متحوّل في ذاته، وأنّه مجرّد عن المكان، نكون قد أثبتنا الروح المجرّدة؛ فإنّ معنى التجرّد ليس سوى التجرّد عن هذه النواقص المذكورة.

من ناحيــة أخرى لا بدّ أن يكون هذا العنصر، الذي يهيمن على المادّة ويقبل التلقين، واعياً، بحيث يرتبط به شعورنا الإراديّ الواعي، الذي لا يمكن أن يرتبط بالعنصر المادّي ولا بالطاقة.

٢ـ برهان التكامل:

يعدّ تكامل الموجودات الحيّة وتطوّرها من مظاهر الحياة التي لا تقبل الإنكار، فيمـا ليس بمقـدور العلم المعاصر، بقوانينه الحاكمة وبجهـاز عناصره ـ القائم على افتراض عنصرين فقط في إطار الزمان والمكان (المادّة والطاقة) ـ تفسير هذا التكامل، بل لابدّ من إثبات عنصرٍ ثالثٍ وبُعدٍ آخر غير المادة والطاقة يفسر لنا ظاهرة التطور في الحياة.

وتوضيح ذلك:

إنّ جنبة الإنسان الماديّة التي تخضع لقوانين العلم الحديث ـ التي تشمل كلاًّ من المادّة والطاقة ـ تسير نحو التداعي والتلاشي، حيث تخضع لقانونين:

(١) هذا الاستنتاج هو من نفس الشهيد مطهري، ويتبيّن كيف أنّه بناءً على ما تقدّم تثبت الروح المجرّدة، شاء مؤلف كتاب «الذرّة اللامتناهية» ذلك أم لا!

القانون الأوّل: قانون التداعي والكهولة (الآنتروبي) القائل بأنّ كلّ مادّة في هذا العالم تتجه منذ اللحظة الأولى نحو الهرم والضعف، حتى تضمحل وتتلاشى، كما هو الحال في الآلات الصناعيّة، فإنّها تكون في أول يوم من إنتاجها أقوى وأشدّ وأكثر سلامة من أيّ وقت آخر، ثمّ تراها تضعف وتتداعى وتبلى كلّما مرَّ عليها الزمن.

القانون الثاني: وهو القانون المضادّ للـ (الآنتروبي)، وهو حالة يطلق عليها اسم (الطاقة المفيدة أو المؤثرة)، وهي تظهر بأشكال مختلفة، كما أنّها قابلة للإستفادة.

والعلاقة بين القانونين هي النسبية المعاكسة، أي كلما يزداد الآنتروبي تقلّ الطاقة المؤثّرة، ففي كل كائن حيّ رصيد من الطاقة المؤثرة يستفيد منها في نموّه، وتكون هذه الطاقة في أوج عطائها في اللحظات الأولى لنشأته[1]، وعندما يستفيد منها في نموّ هيكله وجسمه تبدأ بالتضاؤل يوماً بعد يوم، لتزداد على حسابها الطاقة المضادّة لها (الآنتروبي) أي انحدار الإنسان نحو التداعي والشيخوخة، ويستمرّ ازدياد الآنتروبي على حساب تضاؤل الطاقة المؤثرة إلى الحدّ الذي تظهر فيه حالة الركود والتعادل وعدم الحركة في الإنسان وهي الموت نفسه، سواء أكان الموجود حيّاً أم غير حيّ.

وخلاصة القول: إنّ لكل إنسان رصيداً تاماً من الطاقة المؤثّرة في أول مرحلة من نشوئه، تبدأ هذه الطاقة بالضعف والإضمحلال فتقلّ حركته شيئاً

---

(١) ولذلك نلاحظ أنّ نموّ الإنسان في مرحلة تكوّنه جنيناً تعادل مرات نموّه بعد أن يولد، إذ في مرحلة الجنينيّة تتكوّن أعضاء كاملة للإنسان، وهذا لا يحصل طيلة فترة حياته، كما أنّ الإنسان في مرحلة الطفولة ينمو بشكل أكبر وأسرع من المراحل التالية، وهكذا إلى أن يصير الإنسان في نموّه في حالة ركود ويسير باتجاه معاكس نحو الشيخوخة والتداعي بعد أن يكون قد استنفد قدرة الطاقة المؤثرة المفيدة.

فشيئاً، ويسير بذلك نحو الموت، وهذا ما يعبّر عنه الإمام عليّ عليه السلام بأنّ الإنسان يتحرّك نحو الموت منذ اليوم الأول لولادته[1].

هذا في الجنبة الماديّة والنموّ الظاهريّ للإنسان. إلا أننا نرى في الإنسان جنبة أخرى، وتلك هي النموّ الجوهري له، فإنّنا نرى الإنسان في مسيرة حياته يسير من ناحية أخرى نحو التكامل والتطوّر، تشتدّ ذاته ويقوى جوهره، ويتّجه تدريجيّاً نحو الشدّة والكمال، وليس نحو التداعي والضعف !.

فنحن نرى الإنسان كلمّا مرّ به الزمن، قطع شوطاً من العلم وحاز مجموعة من الملكات العلميّة والأخلاقيّة، فهو ـ في هذه الجنبة منه ـ دائماً في حالة تصاعديّة إشتداديّة، وهذا يتنافى تماماً مع التفسير العلمي، بل يعد محالاً علميّاً وفقاً للتفاسير القائمة على المادة والطاقة فقط.

والواقع أنّ للإنسان، إلى جانب المادة والطاقة التي تحكمها قوانين تسير بها نحو التداعي والإضمحلال، جنبة روحيّة وحياتيّة، تشهد منذ اللحظة الأولى لوجوده تكاملاً واشتداداً.

هكذا نرى أنّ القوانين الطبيعية لا تسري إلى تكامل الإنسان، كما أنّ الجهاز المؤلّف من عنصرين فقط ـ المادّة والطاقة ـ يقف عاجزاً عن تفسير هذا التكامل الحاصل.

ملاحظة مهمة:

إنّ هذا الاستدلال يتمّ بمجرّد أن يكون هناك تكامل ولو على مستوى الفرد،

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام – (أنفاس المرء خُطاه إلى أجله). العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٥ ص٢٤، دار إحياء التراث العربي.

سواء أكان هناك تكامل آخر على مستوى النوع أم لا[1]؛ حيث إنّ التكامل في أيّ شكل من أشكاله يحتاج إلى ذلك البعد الثالث؛ حيث لا يمكن لجهاز الطاقة والمادة ولا لقانون الآنتروبي تفسير هذا التكامل.

وفي النتيجة فإن قوانين العلم الحديث، بعنصريه - المادّة والطاقة - اللذين تمّ إكتشافهما، إنما تتحكّم بمسألة الهرم فالموت فقط، فيما يتحكم بمسألة الحياة وتجددها وتكاملها بعد ثالث غير المادّة والطاقة لا بدّ من وجوده في الإنسان.

فالتكامل - وطبقاً لما يراه القدماء - يحكي جنبة ما ورائية، أي ما وراء الجسم والمادّة (ما وراء الطبيعة).

٣- برهان ظهور الإنسان:

قد تفسّر نظريّة العنصرين - المادّة والطاقة - بالقوانين الحاكمة عليهما وضعَ المادّة والطاقة بعد وجودهما، لكنها تقف عاجزة عن تفسير أصل ظهور الإنسان والحياة على صفحة الوجود، بل أصل وجود هذا الكون.

وتوضيحه: إنّ تفسير ظهور الحياة والإنسان يتوقّف على الحديث عن طفرة، أي عن حلقة فارغة ومبهمة، هي التي تولّت هذا الوجود. وهذه الطفرة إمّا أن تكون معلولة للصدفة أو معلولة لأمر موجود آخر.

---

(١) ولم نتعرض للتكامل في النوع لأنه في النتيجة يعود إلى التكامل على مستوى الأفراد. وهذا لا يعني أنّنا ننكر التكامل في النوع، بل العكس فإن تكامل النوع أمر يؤمن به الجميع الآن، وليس بالضرورة أن يكون على اساس نظرية داروين. كما أنّ هذا التكامل في النوع يعدّ موافقاً للنظريّة التوحيديّة مئة في المئة، بل جعل استدلال الموحدين والإلهيين أكثر قوة واستحكاماً، حيث فرض وجود قوة غيبيّة بشكل دائم وراء هذا التكامل الحاصل في النوع، على خلاف اليهود الذين قالوا بأنّ الله بعد أن أوجد العالم صارت يده مغلولة، ولم يعد العالم محتاجاً إليه. نعم قد تتعارض هذه النظرية مع ظواهر بعض الكتب السماويّة، لكن في القرآن نفسه ما يؤيّد حصول التكامل في نوع الإنسان، بل يذهب أبعد من الذين تبنوا التكامل النوعي علمياً، ففيما يقول هؤلاء إن الإنسان منحدر من القرد أو من موجود أحادي الخليّة - أي من خلية واحدة - يذهب القرآن إلى أن الإنسان مخلوق من طين: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْأِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة: من الآية٧)، بل أكثر من ذلك: ﴿خَلَقَ الْأِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (الرحمن:١٤). ففي النتيجة إنّ هذه النظرية لا تمسّ بجوهر التوحيد أصلاً، بل على العكس تدعمه، ولذا فمن الخطأ تصور البعض بأنّها نظرية ماديّة محضة.

أمّـا أن تكون معلولة للصدفـة فذلك غير ممكن؛ إذ الصدفة قائمة على مبدأ ظهـور الأشيـاء من خلال التغييـرات التدريجيّـة، بناءً على أنّ تكـرار الحوادث ملاييـن المرات يُظهر بالصدفة شيئًا نافعاً يبقـى ويتحوّل إلى إرث للجيل الذي يليه[١]، وهذا ـ التغيير التدريجيّ ـ لا يمكن أن يصحّ في الكائنات الحيّة التي تتمتّع بخصوصيّات عجيبة، ولدقتها وتعقيدها وتزامن حاجة كلّ جزء منها إلى أجزائه الأخـرى في آن واحـد لا بدّ أنّها وُجدت دفعة واحدة، كالجهاز البصريّ، لا يمكن أن يكـون وجودهـا تدريجيا بحيث يبقـى النافع من الأجزاء تدريجيّـاً، ولا بدّ أن توجد دفعة واحدة.

إذاً، إنّ مثل هذه الأجهزة وهذه الخصوصيّات لا تتسق مع حسابات التصادف الماديّ، وبالتالي فالطفرة في ظهور الإنسان بتجهيزاته لا يمكن أن تكون معلولة للصدفـة بـل ذلـك يحكي عن وجود قـوة أو عنصـر ثالث هو الـذي أحدث هذه الطفرة.

٤ـ برهان التكيّف مع البيئة[٢]:

يتميّز وجود الكائنات الحيّة بخاصيّة مذهلة، وهي تكيّف الكائن الحيّ مع شروط البيئة، بحيث تتطابق شروطه الحياتيّة والوجوديّة مع الشروط الخارجية، وذلك إمّا بأن يكيّف ذاته معها، وإمّا بأن يكيّف البيئة والمحيط مع ما يناسبه[٣].

هكذا تبرز في أجهزة الكائنات الحيّة الداخليّة تغييرات تتناسب مع المحيط الجديد، كلما تغيّرت الأوضاع عليها، فتلبّي بذلك الإحتياجات المستجدّة للحياة في البيئة الجديدة.

(١) كما يؤمن بذلك داروين.

(٢) وهذه الخاصيّة أتى بها داروين إلا أنّها ـ على خلاف باقي نظريّاته ـ لم ينكرها أو يعترض عليها أحد، وهي مسلّمة حتى الآن.

(٣) ويشترك الإنسان والحيوان في تكييف ذاته مع البيئة، ويختص الإنسان بتكييف البيئة معه.

فالإنســان ـ مثــلاً ـ عندمــا يعيش في بيئة تحتــاج إلى نسبة أكبــر من الكريات البيضــاء، فسرعــان ما تــرى طبيعته تتبــدّل لتوجد تعــادلاً وتوازنــاً، ليعيش مع متطلبــات البيئــة الجديدة وضروراتهــا، وهذه الأمور قد عــدّت الآن من الثوابت تقريباً. والسؤال الذي يطرح نفسه هو:

ما هو العامل المؤثّر في هذه التغييرات؟

قد ثبت أن هذا التغيير في أجهزة الكائن الحيّ ليس بتأثير العوامل الخارجيّة؛ ولذلــك لا نرى له أثــراً في الجمادات، وإنّما المسبّب له قوّة الحياة الموجودة في الكائنــات الحيّة، وهــي قوة هادفة وموجّهــة لهذا الجسد تبادر إلــى تغيير وضع البدن كلما دعت الحاجة إلى ذلك، طبعاً ضمن حدود قدرتها.

٥ـ برهان قابليّة الإنسان العلميّة:

هناك نظريّتان في كيفيّة تلقّي الإنسان للمعلومات:

١. **الدماغ ظرف للمعلومات**: وهي التي كانت سائدة سابقاً، تبتنى على أنّ خلايا الدماغ هي ظرف للمعلومات التي يحصّلها الإنسان، فمع كلّ معلومة يكتسبها ويحفظهــا ـ ســواء أكانت شعراً أم قانوناً علميّــاً أم غير ذلك ـ تنتقش صورة مصغّرة لها في نقطة معيّنة من دماغنا، كذا في المعلومة الثانية، وهكذا...

فــكل معلومــة تأخذ مكانــاً معيّناً في نقطة مــن دماغنا، ومعنى ذلــك أنّه إذا استوفى الإنسان نقاط الدماغ جميعاً فلن يكون هناك مكان لمعلومات جديدة، ولا يملــك الإنسان بعدها أيّ استعــداد للتعلّم، حيث يصير الدماغ تماماً كالصحيفة البيضاء التي امتلأت كتابة في جميع جوانبها وحواشيها.

وفــي النتيجة تكون قابلية الإنسان بناءً على هذه النظرية محدودة بمحدوديّة حجم دماغه.

٢.**الدماغ آلة ارتباط:** بعد رفض العلم الحديث للنظرية السابقة، قامت النظرية الثانية على اعتبار الدماغ آلة ارتباط بالظرف الواقعيّ للمعلومات. والظرف الواقعيّ هو تلك الحالة التي نحسّ أنّها في داخلنا حضوريّاً، وهي حالة روحيّة مجرّدة غير ماديّة، فلا حدود لها، وبالتالي فإنّها تقبل المعلومات إلى ما لا نهاية، ولا معنى لامتلاء الدماغ بالمعلومات.

نعم، قد يتعب الدماغ على أثر الكبر والضعف، فتضعف قابلية الإنسان على تلقِّي المعلومات، وذلك لتباطؤ أداة الإرتباط وليس لامتلاء الظرف الواقعيّ[١]، ولذا فلو أمكننا أن نأخذ المعلومات عن طريق الإلهام والإشراق، من دون أن نستخدم دماغنا وأعصابنا، لحصلنا على العلم لا إلى نهاية[٢].

وممّا يساعد على هذه النظريّة ـ في تلقّي المعلومات ـ كلام للإمام عليه السلام في نهج البلاغة: (كلّ وعاء يضيق بما جعل فيه (حيث يتدنّى استيعابه بمقدار ما وُضع فيه)، إلا وعاء العلم فإنّه يتسع به)[٣].

في النتيجة، إنّ عدم محدوديّة تلقّي الإنسان للمعلومات تثبت أنّ فيه وعاءً وظرفاً غير محدود في قابليّته، ولا يكون فيه سعة مكانية معيّنة ومحدودة معدّة لنقش العلم، بل هو ظرف مجرّد غير ماديّ يزداد اتساعاً بقدر ما يصبّ فيه من معلومات، وليس ذلك سوى روحه التي بين جنبيه.

(١) وهكذا يعتقد برغسون في مسألة النسيان، فهو عبارة عن العجز عن قدرة الإرجاع من الذاكرة إلى الشعور، ومن الخطأ أن يتصوّر الإنسان بأنّه ينسى شيئاً بحيث تمحى الأشياء أصلاً.

(٢) هذه الطريقة تلقى الأمير عليه السلام بواسطتها العلوم من النبيّ صلى الله عليه وآله في آخر لحظات حياته صلى الله عليه وآله، حيث يذكر عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله علّمه آخر لحظات حياته ألف باب من العلم يُفتح له من كلّ باب ألف باب.

(٣) نهج البلاغة، ج٤ ص٤٧، دار الذخائر - قم.

٦ـ برهان لا محدودية أماني الإنسان:

مـن المسائل غير المتناهية في الإنسان مسألة أمانيه وآماله[١]، فلكل إنسان أمنيـات تحدّثه بها نفسـه، وكلّما أعطيها ترى قلبه يتمنـى أموراً جديدة، فوعاء أماني الإنسان وقابليّته على التمنّي غير محدودة.

وإذا مـا رأينا إنساناً محـدود الأماني فذلك يعود إلـى الأوضاع المحيطة به التـي تُملـي عليه هذه المحدودية، حيث يتمنّى ما يرى أنّ له نيله ويمكن تحقيقه، فإذا ما حصل عليه تبرز لديه أمانيٌّ وآمال جديدة.

حقيقة الأماني اللامتناهية:

وواقـع الأمر أنّ الإنسان في أمنياته اللامحـدودة إنما ينشد الكمال المطلق، فهو ينفر من المحدوديّة والنقص والعدم، يتمنّى شيئاً ويسعى وراءه ظنّاً منه أنّه مبتغاه وضالّته الواقعيّة، وإذا ما حصل عليه وجده أقلّ من المطلوب فيسعى إلى شيء آخر أكمل من الأول.

إذاً، ليسـت أمانـي الإنسان اللامحـدودة أمانيَّ مشتّتة بلا هـدف، كما أنّها ليسـت تمني ما يفقـده فقط، كما في بعض الكتابات المعاصـرة، والصحيح أنّ الإنسان إنّما يسعى في كل أمانيه إلى الكمال المطلق، ولذا لو بلغ كماله هذا لهدأ واستراح، ولشعر براحة القلب والإطمئنان ولم ينشد التحوّل عنه أبداً، فالإنسان في أعماق شعوره الباطني لا يبغي شيئاً غير الله الذي هو الكمال المطلق.

وبشـأن هذه الفكرة يقـول القرآن: ﴿الَّذِيـنَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُـمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا

(١) والأمنيـة غيـر الغريزة، فالغريزة قوة ماديّـة حيوانيّة تجرّ الإنسان لإشباعها، من قبيل الأكل والنـوم والشهوة الجنسيّة، أمّا الأمنيّة فهي حالة مثاليّة ينشدها البشر، فهي غير متطلباته الطبيعيّة.

بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[1]، وفي آية أخرى: **﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾**[2]، وكذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ﴾**[3].

نتيجة البرهان:

وفي الخلاصة، إنّ في الإنسان قوّة تدفعه للسعي وراء حقيقة لا أثر فيها للنقص والمحدودية بل هي الكمال المطلق. وهذه القوة الدافعة إلى اللامحدود لا يمكن أن تكون محدودة في ذاتها، ولذا ليست هي المادّة، بل أمر آخر ليس سوى الروح المجرّدة عن المادّة المحدودة.

ويبقى أنّ هناك أموراً أخرى تُعتبر من خصائص الإنسان ولا يمكن تفسيرها من وجهة النظر الماديّة، كالأحلام والتنبّؤات، والتخاطر والكرامات والمعاجز، وأمور إستثنائيّة أخرى في الإنسان لا يمكن إنكارها، ويستدعي القول بها وجود بعد ثالث في الإنسان غير المادّة والطاقة، ويستدعي أيضاً أن تكون القوى التي في الإنسان تغاير تلك التي في الكائنات الحية الأخرى.

---

(١) سورة الرعد/ الآية ٢٨.

(٢) سورة طه/ من الآية ١٢٤.

(٣) سورة الانشقاق/ الآية ٦.



خلاصة الدرس

- يمكن إثبات الروح علميّاً من خلال ممارسة الاستدلال وفقاً لقوانين العلم الحديث:

١. برهان التغيّرات الكونيّة: نلاحظ في هذا الكون وجود تغيّرات وتحوّلات في عناصره، كما نلاحظ تفاوتاً وتنوّعاً بين عناصره، ولا يمكن أن يكون منشأ ذلك المادّة والطاقة؛ إذ إنّ هذا الأمر حاكم عليهما أيضاً، فلا بدّ من عنصر ثالث هو الذي يؤثّر في ذلك، ولا بد أن يكون واعياً، وأن لا يكون من نوع العناصر الماديّة، فليس ذلك سوى الروح المجرّدة.

٢. برهان تكامل الإنسان: يعدّ تكامل الإنسان وتطوّره من المظاهر المسلّمة في الحياة، فيما العلم المعاصر بقوانينه وجهاز عناصره، القائم على افتراض عنصري المادّة والطاقة، يفترض أنّ الأشياء المؤلّفة من هذين العنصرين كلها تسير نحو الإضمحلال والتداعي، فلابد من إثبات عنصر ثالث وبعد آخر وراء المادة والطاقة يفسر لنا ظاهرة التطور والتكامل الذي نراه في الإنسان، وليس هذا البعد أو العنصر سوى الجنبة الروحيّة للإنسان.

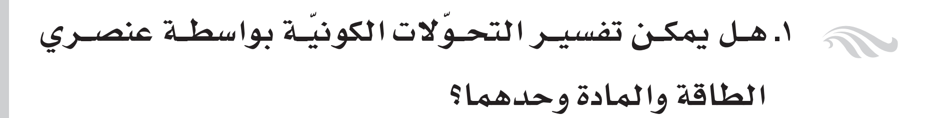
٣. برهان ظهور الإنسان: إنّ العلم الحديث وعناصره قد يقدم تفسيراً لوضع المادّة والطاقة بعد ظهورها على صفحة الوجود، ولكنه يقف عاجزاً عن تعليل أصل ظهور الحياة والإنسان والعناصر في هذا الكون. من هنا نشأ الحديث عن طفرة تولّت هذا الظهور. وهذه الطفرة لا يمكن أن تكون معلولة للصدفة؛ لعدم انسجام بعض التجهيزات مع الوجود الدفعيّ، ولا يبقى إلا أن تكون معلولة لبعد ثالث، وهو المبدأ سبحانه وتعالى.

٤. برهان التكيّف مع البيئة: تتميّز الكائنات الحيّة بأنّها تتكيّف مع البيئة،

بحيث تتغيّر أجهزتها الداخليّة وفقاً لاحتياجاتها، وليس مسبّب هذا التغيّر العوامل الخارجيّة، وإلا لوجدنا ذلك في الجمادات أيضاً، فلا شكّ أنّ سببه قوة داخل الكائن الحيّ، هي قوة الحياة والروح.

٥. برهان قابليّة الإنسان العلميّة: أثبت العلم الحديث أنّ للإنسان قابليّة لا متناهية لتلقّي المعلومات. وهذه القابليّة اللامتناهية تحتاج إلى ظرف غير محدود يتسع للمعلومات التي ترد عليه، فهو ظرف مجرّد غير مادّي، وليس ذلك سوى روح الإنسان التي نشعر بها في داخلنا حضوريّاً.

٦. برهان لا محدوديّة أماني الإنسان: إنّ في الإنسان قوة تجعله غير محدود الأماني، وتدفعه نحو الكمال المطلق، وهذه القوة لا بدّ أن تكون بنفسها غير محدودة، ولذا لا يمكن أن تكون المادّة، فهي الروح المجرّدة.



أسئلة الدرس

١. هل يمكن تفسير التحوّلات الكونيّة بواسطة عنصري الطاقة والمادة وحدهما؟

٢. كيف نفسّر التكامل الحاصل في الكائنات الحيّة؟

٣. هل تكفي قوانين الطبيعة لتفسير ظهور الإنسان؟

٤. ما هو دور فكرة التكيّف مع البيئة في إثبات الروح؟

٥. ما السرّ في لا تناهي استعدادات الإنسان وقابلياته ولا محدودية أمانيه؟



الفهرس











العدل






النبوّة









الإمامة



المعاد







